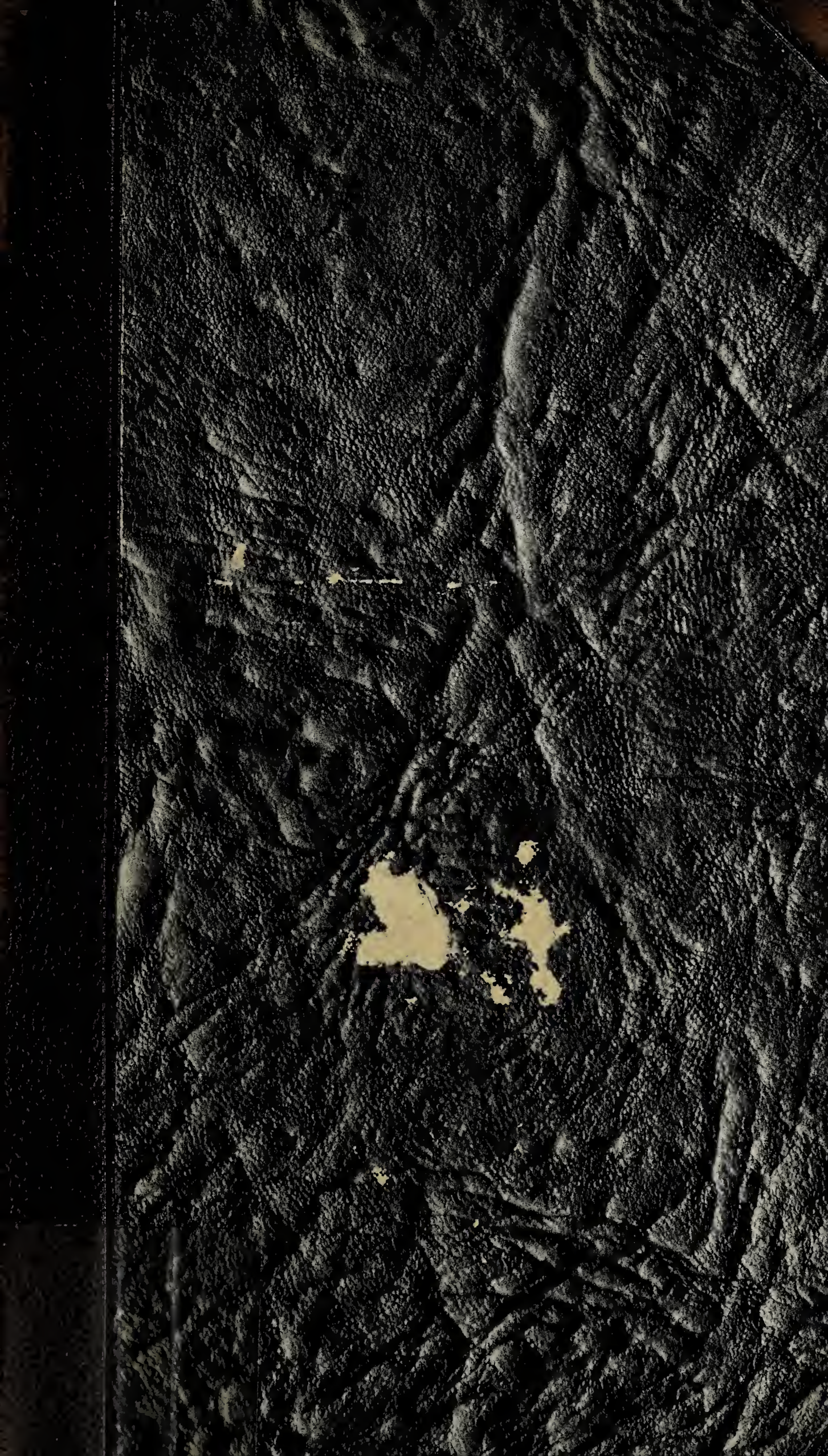


3.25.14.

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

BT 10 .F87 v.3:2

F ur Gottes Wort und Luthers
Lehr

Für Gottes Wort und Luthers Lehr!

Biblische Volksbücher, herausgegeben von Lic. theol. Dr. phil. **Johann Rump**, Pfarrer in Bremen-Seehausen.

Reihe III. Heft 6.

Das Bekenntnis vom Vater, Sohne und Geiste

nach seiner Geschichte und nach seiner Bedeutung

von

D. Ph. Bachmann,
Professor der Theologie in Erlangen.

LIBRARY OF PRINCETON
MAR 25 1914
THEOLOGICAL SEMINARY

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1910.

Inhalt.

Einleitung 5

A. Die Ausbildung des Bekenntnisses vom Vater, Sohne und Geiste . 7

1. Der Ausgangspunkt 7

2. Der Inhalt des urchristlichen Bekenntnisses von Gott, dem Herrn und dem Geist 19

3. Die den weiteren Gang der Lehrbildung bestimmenden Kräfte und Verhältnisse 34

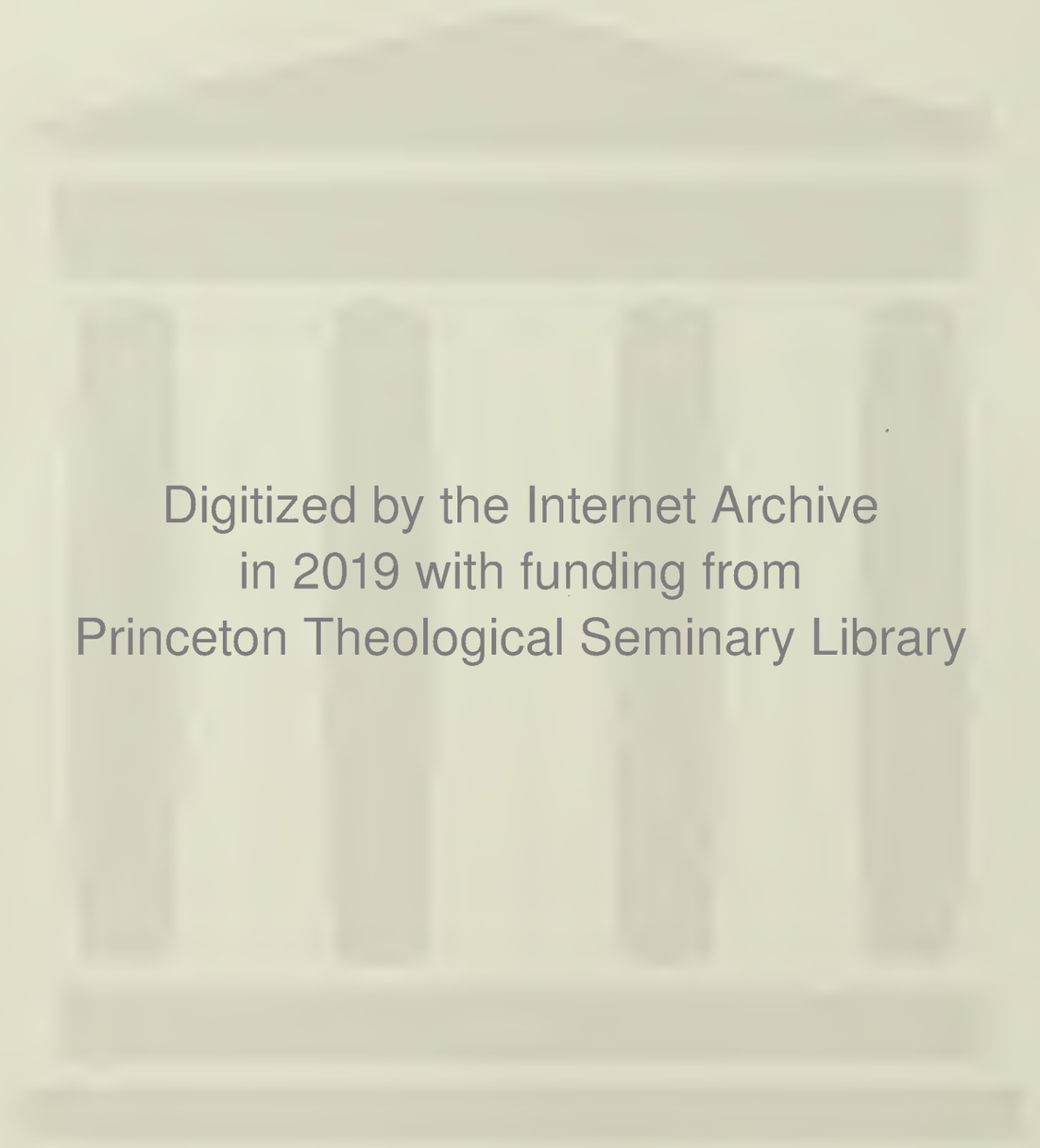
4. Die Ausbildung des Glaubens an die Gottessohnschaft Christi zum Dogma von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater 47

5. Die spätere Geschichte des Trinitätsdogmas 68

B. Die Bedeutung des Bekenntnisses vom Vater, Sohne und Geiste . 75

1. Sein Wahrheitsgehalt 75

2. Sein Lebenswert 85



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

https://archive.org/details/furgotteswortund36unse

Einleitung.

Unter den Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche stehen die Schmalkaldischen Artikel. Luther, der sie verfaßt hat, sagt in der Vorrede, er habe sie auch deswegen in den Druck gegeben, damit an ihnen die, so nach ihm leben und bleiben, sein Zeugnis und Bekenntnis hätten; rückblickend bezeichnet er sie am Schlusse als das, worauf er stehen müsse und stehen wolle bis an seinen Tod. An die Spitze dieses seines „Testaments" (so der Kanzler Brück, Corp. Ref. 3, 147) aber stellt Luther den Satz: Daß Vater, Sohn und heiliger Geist, in Einem göttlichen Wesen und Natur, drei unterschiedliche Personen, ein einiger Gott ist, der Himmel und Erde geschaffen hat. Mit festem und bewußtem Willen trat er also damals und so jederzeit vorher und nachher bis an sein wirkliches Ende auf den Boden des altkirchlichen Bekenntnisses von Vater, Sohn und Geist oder von der Trinität. Die charakteristischen Begriffe dieses Dogmas, namentlich die Unterscheidung von Wesen (Natur) und Person eignet er sich ohne weiteres zu. In den anschließenden Sätzen entwickelt er den Gedankengehalt des Dogmas ganz nach dem Vorbild der altkirchlichen Lehre. Das Ganze aber ist ihm gerade in dieser Bestimmtheit die unentbehrliche Grundlage seines Erlösungsglaubens.

Ganz, ganz anders wird jenes Dogma vielfach heute beurteilt. Man sieht in ihm einen Ausdruck davon, daß das Christentum sich aus einer Lebensgemeinschaft in eine Lehrgemeinschaft verwandelt hat, die sich durch das Mittel gesetzlichen Zwanges im Besitz der reinen Lehre zu bewahren bestrebt ist. Man empfindet es also als Verirrung, daß hier ein Glaubenssatz zu

einer Lehrvorschrift veräußerlicht worden sei. Aber das ist es doch nicht allein und nicht die Hauptsache. Denn auch den Glaubenssatz als solchen, ganz abgesehen von der Art seiner Feststellung und Aufrechterhaltung, beurteilt man als Verkünstelung des einfältigen christlichen Gottesglaubens, als Einmischung griechisch-philosophischer Spekulation in das Evangelium, als Zerstörung des wahren Bildes unsres Herrn Jesu Christi durch Einfügung dieses Schönsten unter den Menschenkindern in die Gemeinschaft gottheitlichen Lebens.

Luther also trug das Bekenntnis vom Vater, Sohn und Geist als ein heiliges Erbe aus der gesamten Kirche vor ihm in seinem Herzen und begehrte danach, diesen Schatz an alle künftigen Geschlechter weiterzugeben. In der Gegenwart aber ist man wenigstens weithin der Überzeugung, daß echter christlicher und evangelischer Glaube durch jenes Dogma mit einer Last bebürdet sei, die er nicht zu tragen vermöge und nicht zu tragen brauche, daß er sie entschlossen abzuschütteln habe, ja im Grunde längst schon abgeschüttelt habe, um sich zu seinem wahren Wesen zu erheben oder zu ihm zurückzukehren. Dieser Gegensatz der Auffassungen ist wahrlich groß genug, um den Versuch zu rechtfertigen, in möglichst gemeinverständlicher Darstellung zu zeigen, wie es in der Kirche zu jenem Bekenntnisse kam und in welches Verhältnis sich dasselbe stellt zu unsrem gegenwärtigen evangelischen und christlichen Glauben.

A. Die Ausbildung des Bekenntnisses vom Vater, Sohn und Geist.

1. Der Ausgangspunkt.

„Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!“ Wir sind gewohnt, diesen Segenswunsch entgegenzunehmen als einen Gruß des Predigers, der die Kanzel betritt, an die Gemeinde seiner Hörer. Geformt hat ihn aber zuerst, und zwar nicht für den Anfang einer Predigt, sondern für den Schluß einer brieflichen Ansprache der Apostel Paulus (2. Kor. 13, 13). Was will er nun mit diesem Segen sagen? Zu einem Segensspruch gestalten sich gute Wünsche, wenn der, der sie darbringt, das Gute, das er wünscht, aus Gott heraus erbittet und nimmt. Wer segnet, der glaubt an die Segensmacht und Segenswilligkeit Gottes und hebt sein Auge zu ihr empor. Aber dem Paulus steht solche Segenswilligkeit Gottes doch in eigentümlicher Bestimmtheit vor Augen. Er kennt sie als „Gnade“, also als einen Willen der Barmherzigkeit, der nicht auf die guten Werke der Menschen wartet, um sie zu lohnen, sondern der gerade dem Schwachen, dem Unwürdigen, dem Sünder, ja dem ganz Verirrten und Verlornen sich zuwendet, ihn rettet, ihm volle, warme, ja ganz persönliche Güte erweist und darin ihn des ganzen Heils und des ewigen Lebens teilhaftig macht. Als den Träger dieser Gnade aber, als ihren Inhaber und Vollzieher kennt er Jesum Christum den Herrn, den also, der hier ein Leben im Fleische geführt hat, aber nicht in der Nichtigkeit des Fleisches versunken

ist, sondern im Himmel und vom Himmel her waltet als der lebendige Herr derer, die ihn suchen, Haupt seiner Gemeinde, ja Herrscher aller Welt. Neben Christus aber nennt Paulus Gott und neben der Gnade die Liebe — was heißt das? Wer die Gnade Christi empfängt, der hat und genießt darin nichts Geringeres als die Liebe Gottes selbst. Christus hat die Gnade so, wie Gott die Liebe hat. Die Gnade Christi ist der satte und volle Ausdruck davon, daß Gott die Welt und die Sünder in ihr lieb hat mit der ganzen Inbrunst, die da vorhanden ist, wo Gott liebt. Gott übt Liebe dadurch, daß er Christum den Herrn Gnade üben läßt. Christus der Herr vollzieht die Liebe Gottes zur Welt, indem er ihr seine Gnade erweist. Wie Gnade und Liebe, so gehören Christus und Gott zueinander, und daraus, daß der eine nicht ist ohne den andern, gerade daraus nimmt die Welt Liebe für sich und Gnade. Liebe, die durch Gnade rettet, das ist Gott, der durch Christus den Herrn herrscht. Indessen Pauli Segenswunsch ist ja ein dreifacher, und das dritte, das er den korinthischen Christen anwünscht zu einer tieferen Erfahrung, das ist „die Gemeinschaft des heiligen Geistes." Gemeinschaft ist Lebensmitteilung, Selbstmitteilung, Lebensgemeinsamkeit; da steht der eine dem andern nicht gegenüber und nicht vor oder über ihm, sondern geht in ihn ein und ist in ihm. Paulus kennt also Gott nicht bloß als einen Willen zu lieben, etwa gar, wie man aus kühler Ferne liebt, und er kennt auch nicht bloß Christus als den Willen, Gnade zu erweisen, etwa gar, wie man von stolzer Höhe herab einem tief unten Stehenden Gnade erweist. Sondern er kennt Gott als den Willen, eine innere Lebensgemeinsamkeit mit dem Menschen einzugehen, und er weiß außer von Gott und von Christus etwas von einem Geiste, der aus Gott und nicht aus der Welt stammt und darum heilig ist und der um dieser seiner Heiligkeit willen doch nicht die Berührung mit der Welt scheut, sondern sich in die Gemeinschaft mit ihr begibt. Er teilt sich den Menschen mit, und gerade

indem er das tut, wird die Liebe des Vaters aus einer überirdisch hohen und die Gnade Jesu Christi aus einer fernen Größe zu einer das Leben der Menschen erfüllenden, gestaltenden und erneuernden Macht. So ist es also der Geist, in dessen Gabe und Mitteilung Gott und Christus ihre Gemeinschaft mit den Menschen in Liebe und Gnade vollziehen, und wo der Geist ist, da ist auch Christus und Gott. Liebe, die durch Gnade rettet zu wahrer und innerlicher Lebensgemeinschaft, das ist Gott, der durch Christus den Herrn herrscht im heiligen Geiste.

In eine höhere und unsichtbare Welt also griff Paulus hinein, um Segenskräfte aus ihr zu nehmen und sie in guten Wünschen seinen korinthischen Brüdern mitzuteilen. Aber jene höhere Welt war ihm nicht namenlos oder gestaltlos, als wäre sie wie das Blau des Himmels, das nur allumfassend und nur tief ist, aber keine bestimmte Form in sich hegt. Er sah diese hohe Himmelswelt vielmehr voll von Leben, Kräften, Gestaltung: Gnade, Liebe, Gemeinschaftswille; Christus der Herr, Gott, der heilige Geist — das ist der Himmel, unter dessen Glanz und Wärme Heil und Leben aufblüht für alle, die etwas von seiner Höhe her zu empfangen und zu nehmen wissen.

Man hat den Paulus oftmals den „Theologen" unter den Aposteln Christi genannt, und so könnte jemand vielleicht auf die Vermutung kommen, jene Gedanken seien eine von Paulus speziell ausgebildete Vorstellung ohne weitere Verbreitung und Gültigkeit in der ersten Gemeinde. Nichts jedoch wäre irriger als das. Die einfache Tatsache schon, daß der Apostel den Segenswunsch, mit dem er seinen Brief schließt, ohne alles Weitere bestimmt nach dem Herrn und nach Gott und nach dem heiligen Geiste, schon sie läßt mit voller Sicherheit erkennen, daß seine Leser die gleiche Gewißheit um jene höhere Welt in sich hegen. Daß dort oben Christus als Herr waltet und Gott und von dort der Geist ausgeht und daß eben deshalb von dorther Gnade kommt und Liebe und

Lebensgemeinschaft, das war des Paulus, das war aber auch der Christen in Korinth und der ganzen apostolischen Christenheit gemeinsamer und uranfänglicher Glaube. Nur darum, weil das der Fall war, konnte Paulus, wenn er den christlichen Heilsstand in seiner ganzen Fülle umfassen wollte, immer wieder auf jene dreifache göttliche Heilsmacht zurückgreifen, wie er sie im gleichen zweiten Korintherbriefe 1, 21 f. benennt: „Gott ist's aber, der uns befestigt samt euch in Christum und uns gesalbet und versiegelt und in unsre Herzen das Pfand, den Geist, gegeben hat," oder 3, 3: „Ihr seid ein Brief Christi durch unsern Dienst zubereitet und geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes." Wie hier, so begegnet solche Verbindung aber auch sonst oft genug. 1. Kor. 6, 11 sind es Christus und der Geist, durch welche die Menschen aus ihrem Sündenstande heraus Gotte zugeeignet wurden. Der neue Geist, der eine Herr und der eine Gott kommen mit ihren eigentümlichen Wirkungen zur Geltung in den Gaben, Ämtern und Kräften der Gemeinde 1. Kor. 12, 4 ff. An ihnen rankt sich die Aufgabe des eigenen Lebens und die Ermahnung an andre empor Röm. 15, 16: „Daß ich soll sein ein Diener Christi unter den Heiden, priesterlich zu warten des Evangeliums Gottes, auf daß die Heiden ein Opfer werden, Gott angenehm, geheiligt durch den heiligen Geist," vgl. auch 15, 30. Den großen Geistesbau, der sich aus Menschen fügt, gleichviel, ob sie Juden oder Heiden sind, beschreibt Paulus als eine Behausung Gottes, der hier seine Gegenwart im Geiste vollzieht; sie ruht aber auf Jesus Christus dem Eckstein und er durchwaltet sie zugleich mit seiner ordnenden und heiligenden Herrschermacht Eph. 2, 20 ff. „Ein Geist, Ein Herr, Ein Gott und Vater," darin und in dem, was diese geben und wirken, ruht die große Einheit der christlichen Gemeinde Eph. 4, 4 ff. „Werdet voll Geistes — singet dem Herrn — danket dem Gott und Vater" mahnt Eph. 5, 19 ff. Im großen Gang, den der Römerbrief unternimmt durch die geistlichen Wirklichkeiten der

höheren Welt, werden nacheinander erschaut Gott der heilige Weltenherr, Christus, der durch Tod zum Leben vorgedrungene Mittler der Gerechtigkeit, der Geist als die neue Lebensmacht in den Herzen der Christusgläubigen. So vielfältig und so eng also ist das, was Paulus vom Heile sagt und was seine Gemeinden davon hören, glauben, wissen, verknüpft mit dem Satze vom Vater, Christus dem Herrn und dem Geist. Aber auch außerhalb des paulinischen Schriftenkreises kommt dieser Satz so oder anders immer wieder zum Vorschein. Von Gott dem Vater und seiner Vorher-Vorsehung, von dem Geist und seiner heiligenden Arbeit, von Christus und der Herrschaft, die er übt, und der sühnenden Reinigung, die er durch sein Blut wirkt, bestimmt und erfüllt sich für Petrus (1. Petr. 1, 2) der christliche Heilsstand, vgl. 2, 5 und 4, 13 ff. In die richtenden Hände Gottes sieht der Hebräerbrief 10, 29 ff. den verfallen, der den Sohn Gottes mit Füßen tritt und den Geist der Gnade schmäht. Judä 20 f. lesen wir: „Ihr aber, meine Lieben, erbauet euch auf euren allerheiligsten Glauben durch den heiligen Geist und betet und behaltet euch in der Liebe Gottes und wartet auf die Barmherzigkeit unsers Herrn Jesu Christi zum ewigen Leben.“ Ähnlich wie im Römerbrief traten im ersten Johannesbrief nacheinander hervor der Vater, der im Lichte ist, Jesus Christus der Sohn mit seinem Blute, der Geist und seine Willigkeit, den Menschen zur heiligenden Erkenntnis Gottes zu salben.

Es ist nach dem allen nicht zu viel gesagt, sondern eine erweisliche und erwiesene Tatsache, daß das Bekenntnis zum Vater, dem Herrn Christus und dem heiligen Geist mitten drin stand im urchristlichen Glauben. Es war sein Rückgrat damals, als Paulus in die Gemeinschaft des Evangeliums der jungen Christenheit eintrat (Röm. 1, 1—4); es bildete seinen elementaren Inbegriff aber auch schon damals, als Petrus im Geistessturm zuerst das Evangelium verkündigte (Apg. 2, 32 f. 38). In kühner Vermutung möchte man dann vielleicht sogar versucht sein, diesen

Tatbestand dahin zu verstehen, daß schon frühe oder sogar ganz frühe sich für jenes Bekenntnis eine bestimmte feste Formel gebildet habe. Allein hätte die erste Gemeinde eine derartige Formel des Glaubens besessen oder geschaffen, so wäre es doch verwunderlich, daß sich nirgends ein merklicher, wenn auch noch so leiser Hinweis darauf vorfindet. Es ist ferner nicht zu übersehen, daß jene mit der Dreiheit von Vater, Christus und dem Geist gebildeten Sätze nicht in gleichbleibenden Formen auftreten, sondern mannigfaltige Abänderungen zeigen. Das geschieht z. B. hinsichtlich der Benennungen, die da gebraucht werden. An die Stelle der Benennung Jesus Christus der Herr tritt etwa das einfache „der Herr" 1. Kor. 12, 4 ff. oder irgend welche andre abkürzende Bezeichnung 1. Kor. 6, 11; 1. Petr. 1, 2 oder auch, wie noch zu zeigen sein wird, der Name „der Sohn". Den „Geist" ferner nennen die Sätze nicht immer als selbständiges Glied dieser Dreiheit, sondern etwa als Besitz oder Gabe Gottes und Christi. Wichtiger aber als *diese* Verschiedenheiten ist der Wechsel in der Reihenfolge der drei Benennungen für die Frage, ob jenen Sätzen eine urchristliche Bekenntnisformel zugrunde liege. In dieser Hinsicht treten alle Abänderungen auf, die bei einer Zusammenordnung dreier Größen überhaupt stattfinden können. Bald heben die Sätze mit Christus, bald mit Gott, bald mit dem Geiste an, und immer gibt es auch für die in jedem dieser Fälle noch mögliche Doppelform in der Aufeinanderfolge der beiden anderen Glieder Belege (vgl. z. B. 2. Kor. 13, 13 und 1. Kor. 6, 11; 2. Kor. 1, 21 und 1. Petr. 1, 2; Eph. 4, 4 ff. und Jud. 20 f.). Gewiß bildet diese Freiheit in der Reihenfolge noch keinen *zwingenden* Beweis *gegen* die Annahme, es sei von früh oder von Anfang an eine feste Formel vorhanden gewesen. Aber nimmt man alle die besprochenen Anzeichen zusammen, dann ergibt sich allerdings, daß es die Vorsicht gebietet, jene Annahme abzulehnen. Aber das bleibt unter allen Umständen fest und unwidersprechlich: wenn die Gemeinde der apostolischen Zeit sich den

ganzen Reichtum des ihr geschenkten Heiles vergegenwärtigen wollte, dann gedachte sie an den Vater im Himmel, an Christus den Herrn und an den in ihr selbst waltenden Geist. Eine reiche, überschwengliche, ja erschöpfende Fülle rettender Liebe sah sie gerade so über sich ergangen. Sie machte auf diese Weise jene Liebe sich klar als den Ausdruck eines ewigen und allmächtigen Willens, als die Frucht des geschichtlichen Heilswerkes des von Gott bestellten und von ihm nun erhöhten Mittlers, als inwendige, Herz und Seele erfüllende Lebensgabe und Geistesmacht. So war ihr jene dreifaltige Benennung der Ausdruck alles dessen, was sie Großes, Befreiendes, Wunderbares ihr eigen nannte, der kurze Inbegriff ihrer beseligenden Gemeinschaft mit der unsichtbaren, herrlichkeitsvollen Gotteswelt.

Worauf gründete sich oder wie entstand diese urchristliche Glaubensgewißheit? Die Antwort darauf ist in vieler Hinsicht einfach genug. In ihrem Gottesglauben war die christliche Gemeinde die Erbin Israels; von Israel übernahm sie ja auch die Bibel, das Alte Testament. Sie schöpfte ihren Glauben also aus allem, was Gott von Urzeiten her nach dem Bericht dieser Bibel getan. Aber alles, was Gott vorzeiten geredet und gewirkt hatte, sah sie im Lichte dessen, was er nun und soeben durch Jesus Christus bekundet, gegeben, vollzogen hatte. Durch Christum wußte sie jetzt Gott als den, der alle alten Verheißungen nunmehr erfüllt hat und weiter erfüllt, ja als den, der Gnade für Recht ergehen läßt und in herzlicher Liebe die verlorene Menschheit errettet zu einem Leben ewiger Gemeinschaft mit ihm. So blieb ihr Gottesglaube der alte und ward doch tiefer, sättigte sich mit wunderbarem Gehalte, gewann ein neues Leben aus Christus. Aber dieser Christus selber — gedachte sie an ihn, so vergegenwärtigte wohl die apostolische Gemeinde es sich mit tiefer Bewegung, wie er hinaufgeschritten war — beladen mit einer Last der Sünde, die er doch nicht selber getan, die er nicht selber gewesen war — zum Holze, zum Kreuz. Allein ihr Blick blieb daran doch nicht haften, auch

nicht an der Pforte des Grabes, das ihn aufgenommen hatte. Sie hörte, wußte, glaubte, merkte es, daß er auferstanden und aufgefahren sei in die Höhe, in die Herrlichkeit, in himmlische Macht, zur Rechten des Vaters, ja daß er sich rüste, wiederzukommen und das große Gericht zu halten über Lebende und über Tote. Seine Reden waren verklungen, seine Werke waren getan. Aber ihn selber sah sie doch nicht bloß über die Ferne weg, die uns Menschen von einem Augenblick trennt, immer mehr, immer weiter trennt, sobald er aufhört, Gegenwart zu sein. Sie sah ihn über sich in steter Gegenwart wirksam. Alles Heil, das ihr zufloß als Gnade, Leben, Rettung, Kraft, Trost, Schutz, Hilfe, das nahm sie aus seinen Händen, und darum war ihr Gottesglaube immer zugleich Glaube an den Herrn Jesus Christus. Gott und Christus gehörten ihr zusammen. Gerade diese Verbindung von Gott und Jesus Christus war ihr Evangelium. Und doch kam noch etwas hinzu, die Gewißheit vom heiligen Geiste. Von alter Zeit her hatten die Frommen Israels vom Geiste Gottes geredet. Sie lebten der Gewißheit, daß Gott die großen Werke, die er wirkte, das Leben, das er gab, die Herzensreinheit, die er schaffe, nicht aus kühler Ferne befehle oder ohne eigene innere Beteiligung darreiche, daß er sie vielmehr durch seine eigene Lebensmacht erzeuge, die über den Stoff, über die Seele sich ergießt, die als Geist jenen und diese durchwaltet. Gott in seiner wunderbaren kraftvollen Gegenwärtigkeit in diesem und in jenem Herzen, in seinen großen Zeugen und in dem stillen demütigen Gottsucher — das war ihnen der Geist, von dem sie sagten, daß Gott ihn gebe und daß er Gottes sei, von dem sie aber auch sagten, daß er gleichsam selber führe, leite, lehre, berate, erfülle. In diesem Geistglauben blieb die christliche Gemeinde in einfachem Beharren und hatte doch noch besondere Gründe, ihn zu behaupten. Denn Christus, ihr Meister, hatte selbst sie auf neue Weise in den Geistglauben geführt und darin befestigt. In stärkender Zuversichtlichkeit hatte er den Seinen für

Stunden der Entscheidung, wo sie mit ihrer Weisheit, ihrer Kraft zuschanden werden mußten, den Geist seines Vaters verheißen (Matth. 10, 20). Mehr noch — mit umfassenden Zusagen hatte er in den letzten, entscheidungsvollen Stunden ihrer irdischen Gemeinschaft davon geredet, wie sein und des Vaters Geist an seiner Statt zu ihnen kommen, sie erfüllen, stärken, trösten, aus ihnen wirken, ja sie in die engste Gemeinschaft mit ihm und dem Vater stellen werde (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 7 ff.). Und auch das war noch nicht alles. Denn diese Gemeinde des Gottes- und des Christusglaubens wußte auch etwas davon zu erzählen, daß jene Verheißung sich erfüllt habe und fort und fort erfülle. In wunderbaren Kraftwirkungen erlebte sie unter sich Erweise davon, welche Macht der Geist der menschlichen Schwäche zu verleihen vermöge (1. Kor. 12, 4—11). Ja an der Freudigkeit, dem Frieden, der Sicherheit, Tiefe, Freiheit, die sie in ihrem inneren Leben in sich trug, erprobte sie immer neu die Gegenwärtigkeit des Geistes Christi und des Vaters, und so griff sie nicht in die leere Luft reiner Theorie, sondern redete aus einer ihr gewissen Wirklichkeit heraus, wenn sie sich grüßte und sich grüßen ließ mit dem Segensworte: Die Gnade unsres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen!

Aus dem Worte, dem Werke, der Person Jesu Christi also entsprang für die urchristliche Gemeinde jene Gewißheit um den Vater und Gott, um den Herrn, um den Geist. Sie vereinigte sozusagen in dieser Gewißheit ein altes und ein neues Element. Jenes war der alte israelitische Glaube an Gott und an seinen Geist, dieses ihr eigener, neuer, großer, lebenswirklicher Glaube an die Herrscher- und Heilandsmacht Jesu Christi. Aber sie vereinigte jenes mit diesem nicht in äußerlicher Aneinanderfügung etwa zweier unabhängig voneinander bestehender Größen, sondern Christus war ihr — gemäß den Verheißungen des Alten Bundes — das Unterpfand davon, daß Gott durch seinen Geist die rettende Tat an der Welt vollziehe, und aus Christus heraus ge-

wann für sie der Gottes- und der Geistesglaube neue Kraft, tiefste Bestimmtheit, erst wahres und beseligendes Leben. Es ist wie ein tiefsinniges Symbol für dieses Verhältnis, daß in jenem Gruße des Paulus der Satz von der Gnade Christi obenan steht. Der Glaube an die Liebe des Vaters und an die Gemeinschaft des heiligen Geistes ruht für die erste christliche Gemeinde ganz und gar auf dem Glauben an die Gnade Jesu Christi. Der Christusglaube bildet den Halt, den Mittelpunkt, den Grund jenes Bekenntnisses vom Vater, dem Herrn und dem Geiste.

Diese Feststellungen sind aber wichtig. Es mag sein, daß es da und dort Fromme oder Denker oder fromme Denker gegeben hat, welche den Gott, den sie in der Tiefe der Seele oder in der Weite und Höhe der Welt fanden, sich nicht anders denken konnten in seinem Sein oder in seinem Wirken, denn als einen in dreifacher Tat begriffenen, in dreifaltiger Kraft tätigen, in Dreiwesenheit seine Kraft entwickelnden. Das ist dann eine Dreifaltigkeit, die aus spekulativem Denken heraus behauptet und geglaubt wird. Ohne jeden Zusammenhang mit solcher Spekulation ist das urchristliche Bekenntnis von Gott, dem Herrn und dem Geist entstanden. Es ruht auf dem Zwang der Beobachtung, nicht auf der Notwendigkeit des Denkens. Haftet aber dieser Zwang der Beobachtung an dem Blicke auf Christus den Herrn, so liegt ja freilich zutage, welche eigentümliche Kühnheit jenem Bekenntnisse innewohnt. Den Menschen Jesus zur Quelle der neuen Gewißheit um Gott und seinen Geist machen, den Menschen Jesus in die Gemeinsamkeit Gottes und seines Geistes hineinstellen — heißt das nicht Menschen vergöttern? Mit dieser Frage stehen wir vor der letzten Wurzel der ganzen religiösen Eigentümlichkeit der christlichen Gemeinde von Anfang an. Woher nahm sie den Mut zu ihrem Christusglauben, den Mut, auf diesen Menschen Jesus alle die großen Benennungen Herr, Heiland, Sohn Gottes zu häufen? Man hat geglaubt, darauf hinweisen zu sollen, daß in den Mythologien der alten Religionen

verwandte Vorstellungen von rettenden Gottheiten, himmlischen Helfern, Heroen und Heilanden auftreten. Gewiß! Die Menschen haben sich immer wieder dazu ermannt, zu glauben, daß in der Gottheit, der dunklen Tiefe, auch helfende Kräfte leben — eine Ahnung des Heilsgeheimnisses, das sich in Christus geoffenbart hat. Was scheint dann näher zu liegen, als daß der Christusglaube im Grunde ein Stück Mythologie sei, ein Heroengewand, ein Götterglanz, womit naive Liebe das Gedächtnis Jesu schmückte! Aber wer so denkt, vergißt eines: es ist ein fürwahr himmelweiter Unterschied, die ferne, ferne Vergangenheit der Urzeit mit Heroen oder den hohen Himmel mit Götterheilanden bevölkern und an einen der unmittelbaren und eigenen irdischen Wirklichkeit und Gegenwart angehörigen Menschen als Heiland glauben und ihn in die Gemeinschaft der Ehre Gottes hineinstellen. Jenes ist ein Spiel der Phantasie, frommer Phantasie zuweilen, aber einer Phantasie, die keinen Kampf mit der Wirklichkeit zu bestehen braucht, weil sie weit oberhalb ihrer schwebt im grenzenlosen Raume. Dieses aber — da gilt und galt es, der Wirklichkeit selber das Große, das sie in sich birgt, abzusehen, sonst muß ja der Glaube mit jedem neuen Aufschwung, den er nehmen möchte, an eben dieser harten Wirklichkeit zuschanden werden. Und nicht bloß diesen Unterschied vergessen die, die den Christusglauben aus der trüben Quelle mythologisierender Einbildungskraft ableiten möchten. Sie versäumen auch uns zu erklären, wie denn auf dem Boden Israels, das täglich sein heidentumsfeindliches Bekenntnis von dem einen und alleinigen Gotte betete, und das durch eine jahrhundertelange schwere ernste Schulung seines Geistes gewohnt war, die Götterphantasien der Heiden zu verabscheuen, ja das eben damals in seinen besten Erscheinungen der Welt gerade dadurch imponierte, daß es von keinem Gotte wußte, denn von dem Herrn allein, und von keinem Göttlichen, denn allein von dessen Geiste — wie auf diesem Boden die fromme Phantasie des Heidentums so plötzlich und so tief sollte Wurzeln haben schlagen

können. Ja sie versäumen sogar, uns auch nur davon etwas zu zeigen, wo denn etwa und wie die junge christliche Gemeinde sich mit jenem fremden Wesen sollte berührt haben, um sich aus dieser Berührung heraus einen Christusglauben zu formen. Freilich, auch römische Kaiser wurden von Städten, Provinzen, Gemeinden als Heilande und als Götter geehrt. Aber die Sprache des schmeichlerischen Höflings — sollte sie wirklich auch nur von ferne einen Vergleich aushalten mit der Sprache des Glaubens, der mit dem eigenen Leben für sein Bekenntnis einsteht? Nicht den Mose und selbst nicht den Mohammed haben dort die Juden, hier die Mohammedaner in Einem Bekenntnis mit Gott vereinigt. Den Buddha freilich verehren seine Anhänger wie einen Gott — aber doch nur wie eine unter vielen Vermenschlichungen der Gottheit; und auch das tun sie nur durch einen Abfall von dem Willen dessen selber, den sie verehren, und schließlich mitten aus noch ungebrochenem Heidentum heraus. So bleibt der Christusglaube der werdenden Christenheit ein Rätsel wenigstens insofern, als er dieser Erklärungsversuche aller spottet. Ja, man hätte diese Versuche vielleicht gar nicht gewagt, wenn man immer das eine, was doch klärlich zutage liegt, gesehen und bedacht hätte: Der Christusglaube in der Gemeinde Jesu Christi hat sich nicht langsam und mühsam geformt wie ein Gebilde, das wie durch eine lange Entwicklung hindurch und im Kampfe mit verschiedensten Hindernissen oder in der Abhängigkeit von wechselnden und mannigfaltigen Bedingungen endlich zu seiner Existenz kommt. Nein, dieser Christusglaube war von Anfang an da, eine lebendige und klare, fort und fort in ihrer Einheit sich behauptende Wirklichkeit. Ein zusammenhängender heiliger Eindruck, ein entscheidendes Ereignis, eine unmittelbar ergreifende Lebensmacht haben ihn geschaffen. Christi Wort hatte ihn erzeugt, seine Auferstehung ihn besiegelt, sein Tod und seine Erhöhung ihn gestaltet — so kam die christliche Gemeinde zu ihrem Christusglauben, nein, sie kam nicht zu ihm, sie fand sich vielmehr in ihm

vor, sie sah sich durch die Macht Gottes in ihn hineingestellt, an ihn gebunden, und mit dem Christusglauben zugleich und in voller Tiefe an das Bekenntnis vom Vater Jesu Christi und von Christi und des Vaters heiligem Geiste.

2. Der Inhalt des urchristlichen Bekenntnisses von Gott, dem Herrn und dem Geist.

Im „athanasianischen" Bekenntnisse, einem der drei sog. allgemeinen Glaubensbekenntnisse der Christenheit, lesen wir: „Das ist der rechte christliche Glaube, daß wir einen einigen Gott in drei Personen und drei Personen in einiger Gottheit lehren und nicht die Personen ineinander mengen noch das göttliche Wesen zertrennen. Eine andre Person ist der Vater, eine andre der Sohn, eine andre der heilige Geist. Aber der Vater und Sohn und heiliger Geist ist ein einiger Gott, gleich in der Herrlichkeit, gleich in ewiger Majestät." Mit mancherlei Sätzen wird diese Gleichheit und Einheit noch näher bestimmt, die Verschiedenheit der Personen aufgezeigt und schließlich alles in die eine feste Regel gefaßt: „Drei Personen (Dreifaltigkeit) in einer Gottheit (in der Einheit) und ein Gott in drei Personen. Wer selig werden will, der muß also von den drei Personen in Gott halten."

Weht in diesen Sätzen nicht eine andre Luft als in dem urchristlichen Bekenntnis? Ohne Zweifel! Wir fühlen aus ihnen den Hauch einer Zeit, die aus der Religion ein Gesetz, ein Lehrgesetz gemacht hat. Aber es ist doch nicht das allein. In den Jahrhunderten, die zwischen jenen Sätzen und diesem Bekenntnis liegen, hat man ersichtlich eine bestimmte Weise ausgebildet, vom Vater, von Christus und dem Geiste zu sprechen, wie sie uranfänglich noch nicht vorhanden war. Man hat nicht minder sich bemüht, ohne die Verschiedenheit des Vaters, des Herrn und des Geistes zu verdecken, doch ihre volle und ebenbürtige Gleichheit und ihre wesentliche Einheit zum scharfen Ausdruck zu bringen.

So können wir an diesem Abstand recht wohl die inhaltliche Eigentümlichkeit der urchristlichen Sätze ermessen. In den Anfängen der Christenheit lag es der Gemeinde noch fern, das Verhältnis des Vaters, des Herrn und des Geistes zueinander durch den Satz von dem einen göttlichen Wesen und den drei Personen zu verdeutlichen. Selbst Name und Begriff der Dreieinigkeit, Dreiheit, Dreifaltigkeit (Trinität) fehlt der Sprache. Die Gemeinde zählte nicht und beachtete die Zahl nicht, wenn sie von Gott und dem Geist und dem Herrn Christus redete. Sie gab sich keine Mühe, Sätze darüber zu gewinnen, wie man etwa die Einheit dieser drei bestimmen könne. Sie trug den Satz vom Vater in sich immer im Zusammenhang mit dem Satz von der Liebe, den von Christus im Zusammenhang mit dem Wort von der Gnade, den vom Geiste im Zusammenhang mit dem Glauben an seine Gemeinschaft mit der Seele. So schaute sie die Gottes- und Heilsmacht, zu der sie sich bekannte, immer zugleich an in ihrem Wirken, in ihrer welterrettenden Tätigkeit. Ihr Bekenntnis war immer eine ganz unmittelbare Glaubensäußerung, kein Werk der Reflexion wie das spätere, eine praktische, eine ihre ganze Bedeutung für die Rettung des Menschen aus dem Verderben in sich tragende Wahrheit.

Den Abstand, der sich uns mit dem allen im allgemeinen gezeigt hat, können wir auch in einer einzelnen Richtung besonders und zur Bestätigung beobachten. In den altchristlichen Sätzen, die Gott und den Herrn und den Geist zusammenordnen, heißt doch immer nur einer allein Gott, nämlich der Vater. Das spätere Bekenntnis fixiert mit Strenge und Nachdruck diese Bezeichnung für jeden, den Vater, den Sohn und den Geist. Dort steht der Vater über Christus als der, der ihn zu dem bestimmt hat, was er ist, und ist der Inhaber des heiligen Geistes; hier dagegen sind Vater, Sohn und Geist mit scharf umgrenzten Ausdrücken in die volle Gleichheit des gottheitlichen Lebens hineingestellt. So hat es den Anschein, als bestehe zwischen dem einen

und dem andern ein fundamentaler Unterschied. Und doch bedarf es nur eines ein wenig geschärften Zusehens, so wird man erkennen, in welche Tiefen gottheitlichen Lebens auch die biblischen Sätze für den Herrn und den Geist hinabweisen. Gewiß erscheint der Geist in den Sätzen des Neuen Testaments oft als Gabe oder als Besitztum des Vaters, also als etwas an ihm und von ihm, und ganz ebenso wird sein Verhältnis zu Christus bestimmt, wenn er als Geist Jesu Christi benannt wird. Aber neben solchen Sätzen stehen jene, in denen der Geist als eine eigene und selbständige Größe mit dem Vater oder dem Herrn Christus oder mit jenem und diesem zusammengeordnet wird zu einer gleichartigen Zweiheit oder Dreiheit. Dort bekundet ihn der Ausdruck als Kraft, durch die Gott Wirkungen hervorbringt, hier dagegen als den tätigen Vollzieher seiner Wirkungen selbst. So wird der Geist nach Gott (oder Christus) benannt und Gotte zugeschrieben und doch zugleich eine Unterscheidung zwischen Gott und dem Geiste vollzogen: Gott droben im Himmel, der Geist hier in seiner Gemeinde. Der Geist trägt als Gottes Geist seinen Namen von Gott, und er ist doch durch seinen eigenen bloßen Namen als Geist schon genügend und in seiner ganzen Tiefe gekennzeichnet. Wer sieht an dem allen nicht, wie die christliche Glaubensgewißheit schon in ihrer uranfänglichen Gestalt etwas von dem in sich hegt, was später zu festen Begriffen entwickelt ward? Aber weiter! Wer den Inhalt dieser grundlegenden Sätze des christlichen Gottesglaubens würdigen will, der muß auch auf das noch besonders achten, was vorhin schon berührt ward: eben dieser heilige Geist ist Geist Christi so gut wie Gottes selbst. Der Vater vollzieht durch ihn die Gegenwart seiner Liebe in den Menschen. Aber auch Christus der Herr erweist sich in seiner Mitteilung als Heiland und Befreier. Er erfüllt Christum als die vom Vater ihm verliehene heilige, machtvolle Lebendigkeit, und er ist der Geist, den Gott als den Geist seines Sohnes in die Herzen seiner Kinder legt. So ist alles,

was vom Geiste gesagt wird, ein Ausdruck davon, wie Gott und Christus der Herr in einer Gabe und Wirkung sich vereinigen, um darin die Einheit ihrer Liebe und Gnade zu betätigen. Aber dazu kommt ein Letztes und Bedeutungsvollstes hinzu. Dem Christus und Herrn, den die christliche Gemeinde zwischen Gott und seinen Geist einfügte, dem gab sie zugleich den Namen: der Sohn. Sie wußte, was sie tat, wenn sie ihn den Herrn nannte. Sie wollte damit bekennen, daß er der unbedingte Gebieter für sie und der souveräne Inhaber alles ihr zufließenden Heils, ihr Eigentümer und Haupt, ihr Licht und Leben und Hort und Leiter sei. So faßte sie in den Goldreif dieses Namens die ganze Gemeinschaft zwischen ihr selbst und ihm. Aber sie nannte ihn auch den Sohn. Gewiß, sie tat das anscheinend nicht so häufig wie jenes andre, und das war natürlich. Denn indem sie ihn so bezeichnete, dachte sie selbstverständlich nicht mehr bloß oder hauptsächlich an das Verhältnis Christi zu ihr selbst, seiner Gemeinde. Darüber ging sie vielmehr hinaus und benannte ihn nach seiner Gemeinschaft mit dem Vater, mit seinem Vater, mit Gott. Und von diesem Zwiefachen lag jenes immer näher als dieses, lag und liegt es bis auf den heutigen Tag. Aber sie nannte ihn doch den Sohn. Paulus tat es in Worten, die an die Dreiheit in Gott anklingen, wenn er am Eingang des Römerbriefs den Inhalt des Evangeliums bestimmte nach dem Sohne, der Gott gehört, ob er wohl aus dem Samen Davids fleischlicherweise geboren, ward und der als dieser Gottessohn erhöht ward zu Sohnesmacht infolge von Totenauferstehung gemäß dem ihn erfüllenden heiligen Geiste. Und er tat es wieder, als er (Röm. 8) von der großen Befreiungstat redete, die Gott vollbrachte, indem er seinen eigenen Sohn in Gestalt des sündlichen Fleisches erscheinen ließ und seiner nicht schonte, damit von ihm her der Geist des Lebens die von der Fleisches- und Todesknechtschaft befreie, die Christum aufnähmen. Und wie er, so tat es der Hebräerbrief, so Johannes, wenn auch nicht in förmlicher

Zusammenordnung mit Gott und dem Geiste, so doch zum Ausdruck der Zusammengehörigkeit Christi mit Gott. Ja, so tut es die ganze Gemeinde, überall und von jeher, wie und wo sie Christum als den Sohn bekannte, und in feierlicher Zusammenordnung mit dem Vater und dem Geiste zum mindesten, seitdem und wo immer sie das Evangelium Matthäi las und glaubend und bekennend sich das Wort vom Vater, Sohne und Geiste aneignete, mit dem dieses Evangelium schließt.

Was sollte dieser Name „der Sohn" besagen? Von den Anhängern des Epikur, eines griechischen Philosophen, wird uns überliefert, sie hätten sogar noch zu Lebzeiten ihres Meisters ihn Heiland genannt und ihn als Erscheinung Gottes auf Erden betrachtet. Macht es denn da noch einen wesentlichen Unterschied aus, wenn die Anhänger Jesu ihn auch noch zu seinen Lebzeiten und nach seinem Hingang den Sohn Gottes nannten (Matth. 16, 16; Apg. 2, 37)? O, es bleibt ein ganz grundsätzlicher und tiefgreifender Unterschied bestehen, und er ist noch dazu einfach und handgreiflich, so daß man sich verwundern muß, daß Viele und Gelehrte ihn doch nicht bemerken. Niemand, der die Denk- und Sprechweise des Altertums kennt, wird bestreiten, auch wenn wir nicht einen förmlichen Beleg darüber zu geben vermögen, daß jene Jünger Epikurs, so hoch sie auch ihren Meister stellten, sich nie und keinen Augenblick geweigert hätten, auch andern Großen des antiken Geisteslebens ähnliche Ehren zuzuerkennen. Man war in dieser Beziehung tolerant. Man war bereit, anzuerkennen, daß der göttliche Funke mannigfach und an vielen Orten leuchte. Man gönnte und gab der großen universalen Weltvernunft viele Werkzeuge, damit sie sich äußern könne. Aber nichts von solcher Toleranz war in der christlichen Gemeinde lebendig in bezug auf die Ehre, die sie Jesu gewährte. Den Namen, den sie ihm gab, weigerte sie jedem andern. Er war ihr nie und zu keiner Zeit ein Sohn Gottes, sondern immer der Sohn, der zwar vielen Macht gibt, Kinder oder Söhne Gottes zu werden, der aber das,

was er heißt, ganz allein und in einer durchaus unvergleichlichen Weise ist. So zog sie mit dem Namen „der Sohn" die scharfe Frage, die Jesum von allen abtrennt und in einzigartiger Weise mit Gott verbindet. Dann bleibt freilich noch immer die Frage übrig, wie diese Einzigartigkeit Jesu sich für die christliche Gemeinde näher bestimmte. Nun nannte sie den erhöhten Herrn den Sohn nicht deshalb, weil er etwa durch die Vollkommenheit seines irdischen Wandels sich zur Gottessohnschaft aufgeschwungen hätte, sondern deshalb, weil sie ihn in seinem irdischen Dasein so bezeichnete. Dies aber tat sie, weil sie davon überzeugt war, daß Jesus sein ganzes Dasein mit aller seiner heiligen Wesenhaftigkeit Gotte als seinem Vater verdanke, daß er Kraft, Weisheit, Wollen, Denken, ja das Sein überhaupt und fort und fort aus dem Vater nehme und ursprünglich aus ihm genommen habe, anders ausgedrückt, daß Gott aus den Tiefen seines eigenen Lebens dies Dasein begründe, erfülle, erkläre, vollende. Nur, weil er so die Sache verstand, konnte Paulus Röm. 8, 3 mit Betonung davon sprechen, daß Gott seinen Sohn in Gestalt des sündlichen Fleisches gesandt habe, ja Röm. 8, 32 die Hingabe Jesu Christi in den Tod als ein geradezu persönliches Opfer kennzeichnen, das Gott gebracht habe, als eine von Gott in seinem eigensten persönlichen Leben vollzogene Liebestat. So faßte die Gemeinde in den Namen der Sohn die Gewißheit nicht bloß um einen unvergleichlichen Beruf Jesu, sondern vielmehr um eine einzigartige Lebens- und Wesensgemeinschaft Jesu mit Gott. Weil sie also ihn, den Menschen, den Nazarener, mit seinem Wirken und Leben aus Gott hervorgegangen glaubte, darum nannte sie ihn den Sohn. Die Geschichte von der wunderbaren Geburt Jesu aus dem Geiste Gottes sagte der Gemeinde etwas Näheres über den Ursprung dieses Lebens. Nannte die Gemeinde also Jesum in seinem geschichtlichen Leben den Sohn, so wollte sie damit sagen, daß hier etwas Großes, Hohes, Heiliges, Göttliches sei an seinem Worte, seinen Werken,

seiner Liebe, seiner Reinheit, die alles Menschliche überrage und deshalb überragen könne, weil es und er aus Gott entsprungen sei. Sie fuhr aber fort und hob ihre Augen auf zu dem Erhöhten, den sie zur Rechten Gottes sitzend wußte, und nannte ihn den Sohn, um zu bezeugen, daß auch alle diese ihm nunmehr eignende Herrlichkeit letztlich auf jenen heiligen Ursprung seines ganzen Daseins aus Gott zurückgehe und ihn verwirkliche. Das Wunder der Erhöhung dieses Menschen verstand die Gemeinde im Lichte seiner Gottessohnschaft. Darum konnte sie es tragen, daß er neben Gott stand; darum fügte sie ihn mitten hinein in die alte und doch zugleich neue Einheit Gottes und seines Geistes.

Die apostolische Gemeinde ging aber in ihrer Gewißheit noch weiter. Sie versenkte sich in den Anfang dieses Lebens, in Christi Geburt vom Weibe, vom Samen Davids, und sah den, der so in menschliches Leben trat, im Geiste vom Himmel herabkommen, aus einer Herrlichkeit, in der er vordem bei Gott gelebt hatte. Sie wagte es also und schrieb Christo ein Dasein zu *vor* seinem Geborenwerden, *vor* seinem zeitlichen Leben, ein vorzeitliches Sein, und glaubte, daß dieses vorzeitliche Sein nicht irgendwann einmal begonnen habe, sondern so urvordenklich sei wie Gottes Dasein und Leben selbst. Reichtum nannte sie dieses sein Leben im Unterschied zu der Armut, die jedem menschlichen Dasein anhaftet und *seinem* menschlichen Dasein erst recht anhaftete, Herrlichkeit und Gottgleichheit im Gegensatz zu der Enge, Machtlosigkeit, Glanzlosigkeit, Abhängigkeit seines zeitlichen Lebens. Sie legte in jene seine Vorzeitlichkeit hinein sein Wirken im Werke der Weltschöpfung (Kol. 1, 16; Hebr. 1, 2). Sie bekannte ihn in seiner vorzeitlichen Überweltlichkeit als den Mittelpunkt alles Seins und Werdens im Himmel und auf Erden (Kol. 1, 17). Ja, sie wagte das Letzte und Höchste und nannte ihn Gott wie den selbst, in dessen ewiger Gemeinschaft er stand (Röm. 9, 5; Joh. 1, 1). So konnte Paulus schreiben

(Phil. 2, 5 ff.) von dem Christus, der in göttlicher Gestalt war, aber sein Gottgleichsein nicht betätigte durch Rauben und Ansichraffen, sondern sich selbst entäußerte, und konnte das schreiben, nicht als ob er eine neue Wahrheit lehre, an die sein Geist sich heranwage, sondern als die ihm und seinen Lesern gemeinsame, keines weiteren Erweises bedürftige Wahrheit. So konnte Johannes seinen Bericht von dem Leben Jesu anheben nicht mit dessen Taufe durch Johannes, wie das Markus tat, nicht mit seiner wunderbaren Geburt von dem Weibe, wie Matthäus und Lukas, sondern mit dem vorzeitlichen Sein dessen beim Vater, an dem die Welt ihr Leben hat und haben wird und ihr Licht. So erfaßte die christliche Gemeinde das Leben Christi in der Weibessohnschaft und seine nunmehrige Herrlichkeit bei dem Vater als einen Ausdruck, Vollzug und Fortführung seiner wunderbaren überweltlichen Lebendigkeit in der Gemeinschaft Gottes. Sprach sie dann von dem Vater und Christus und dem Geist, so faßte sie in dieses Bekenntnis alle diese Gewißheit um ihres Herren Überweltlichkeit, Vorzeitlichkeit und Gottheit hinein und gab ihm damit erst seine volle, überwältigende Tiefe.

Aber *eine* Frage bleibt dabei übrig? Wie *benannte* die christliche Gemeinde ihren Herrn in dieser seiner vorzeitlichen Lebensbestimmtheit? Jesus hieß er seit seiner Beschneidung, Christus als der Gesalbte, in welchem sich alle alten Messiasverheißungen erfüllen; Sohn nannte sie ihn zunächst wegen des Ursprungs seines geschichtlichen, in seiner Herrlichkeit sich fortsetzenden Lebens aus Gott; Herr, weil er ihr gegenwärtig lebendiger Gebieter und Führer, ihr Retter war und ist. Damit sind aber seine Benennungen erschöpft. Einen *spezifischen* Namen also für die Vorzeitlichkeit ihres Herrn besaß demnach die christliche Gemeinde nicht. Sie richtete ihre Aufmerksamkeit in erster Linie nicht dorthin, sondern auf sein Leben im Fleische und auf seinen nunmehrigen Stand in der Herrlichkeit. Nicht einmal Johannes darf, wenn er Christum den Herrn als „das Wort" bezeichnet,

das im Anfang war (Joh. 1, 1), dahin verstanden werden, als ob er damit das Wesen der vorweltlichen Gemeinschaft des Herrn mit Gott charakterisiere. Es ist ja hier nicht möglich und für den Zweck dieser Darstellung nicht erforderlich, eine Auffassung darüber zu begründen, ob Johannes Christum deshalb das Wort nenne, weil er schon vor seiner Fleischwerdung der Träger und Inbegriff aller Rede Gottes an die Welt war von dem die Welt erschaffenden Worte an, oder deshalb, weil er in seinem fleischlichen Dasein die wahre und vollkommene Offenbarung Gottes bildete, weil er also Gottes jetzt in die Welt hineingesprochenes persönliches Wort war. Denn in jedem dieser Fälle ist es ja mit der Benennung „Wort" immer doch darauf abgesehen, zu erklären, welche Bedeutung „das Wort" für die Welt hatte, nicht aber darauf, zu zeigen, welcher Art seine Gemeinschaft mit Gott oder seine Zugehörigkeit zu Gott gewesen sei.[1]) Auch der Name Wort bildet also jene spezifische Benennung nicht, von der oben schon im allgemeinen gesagt war, daß sie der christlichen Gemeinde der apostolischen Zeit gefehlt habe. Und doch — ganz ausgeblieben ist die Aussage darüber, wie Christus in seiner Vorzeitlichkeit mit Gott verbunden und Gott war, nicht. Paulus nämlich redet von Gottessohnschaft auch in solchen Sätzen, wo die Geburt vom Weibe oder die Sendung ins Fleisch bezeichnet wird nicht als das, wodurch der Sohn zum Sohne wurde, sondern als das, was dem Sohne widerfuhr (Röm. 1, 3; 8, 3 u. 32; Gal. 4, 4). Dann ist also die Gottessohnschaft Christi

---

[1]) Aus einem ähnlichen Grunde gehen wir auch über die Frage hinweg, ob Johannes den Namen Wort aus fremden Gedankenkreisen übernommen und auf Jesus übertragen habe, oder ob er ihn durch Versenkung in die Tiefe des Wesens Christi selber geformt, oder ihn bereits in dem Gebrauche der christlichen Gemeinde vorgefunden habe. Denn alles, was unter dem Namen Wort von Christus gesagt wird, ist auch schon vor der Anwendung dieses Namens von ihm ausgesagt worden. Der Name Wort hat also diese Aussagen nicht erzeugt, sondern ist höchstens umgekehrt durch sie veranlaßt oder ermöglicht.

nicht die Folge, sondern die Grundlage seines menschlichen Lebens. Sie bestimmt und erfüllt dessen Eigentümlichkeit als eine Tatsache höherer, vorzeitlicher und überweltlicher Art. Alles aber, was Johannes uns über die Worte Jesu berichtet, beweist, daß er, Johannes, selbst Gott als den Vater des Herrn glaubte nicht bloß in dessen zeitlichem, sondern auch in seinem vorzeitlichen Dasein (Joh. 17, 5). Es zeigt sich an diesen Tatsachen der Wille der ersten, der apostolischen Glaubensgemeinde, die Gottessohnschaft Christi von allen Stufen seines Seins auszusagen. Diese Gottessohnschaft ihres Herrn war also im Begriffe, der Gemeinde sich als diejenige Lebensbestimmtheit Christi zu enthüllen, die alle seine Lebensgestaltungen durchdringt und jede von ihnen ganz und völlig auf Gott zurückführt. Auch so wurde der Name „der Sohn" nicht eine spezifische Bezeichnung für die Vorweltlichkeit und Ewigkeit Christi. Aber er dehnte doch seine Geltung aus auch über die ewigen Gründe des Lebens hin, das in Christus Fleisch geworden und in der Welt erschienen war. So wagte es also die Gemeinde jener Zeit nicht bloß, ihrem Herrn ein Leben zuzuschreiben, das er besaß, bevor er ins Fleisch kam. Sie ging auch dazu fort und über, dieses Leben zu bestimmen als ein Leben des Sohnes in vorzeitlicher und ewiger Gemeinschaft mit dem Vater.

Wieder müssen wir, wie oben S. 13 fragen, woher die christliche Gemeinde diese Gewißheit nahm oder worauf sie dieselbe begründete. Es wäre denkbar, daß die Gemeinde sie gewann durch eine Schlußfolgerung verstandesmäßiger Art: Derjenige, der durch den Tod hindurchschreitet und zur Rechten Gottes sitzt, der kann nicht ein bloßer, wenn auch noch so geistbegabter Mensch gewesen sein, sondern muß eine höhere, ewige und göttliche Art und Lebendigkeit in sich getragen haben. Oder etwa auch durch eine Schlußfolgerung aus eigenem Erlebnis: wenn jemand so Großes an mir getan und meiner Seele den Frieden oder ein neues Leben geschenkt hat, dann kann ich ihn nicht mehr als

meinesgleichen betrachten, sondern muß ihn weit, unendlich weit und hoch über mich stellen, muß mich vor ihm beugen wie vor Gott selbst, muß ihn mir als einen Träger göttlichen Lebens denken und wenn nicht als den Ewigen und Allmächtigen selber, so doch als seinen Sohn. Wir sagten, es wäre an sich *denkbar*, daß jene Gewißheit um die Gottessohnschaft Christi im höheren und höchsten Sinn aus solchen Gedankengängen entsprungen sei. Aber wenn wir nun annehmen wollten, daß dieses *Denkbare* auch das *Wirkliche* sei, so würden wir uns in einem großen und offenbaren Irrtum befinden. Denn in der ganzen Hinterlassenschaft der apostolischen Gemeinde, d. h. also im ganzen Neuen Testament gibt es auch nicht eine einzige Stelle, die auch nur von ferne etwas davon merken ließe, daß die christliche Gemeinde sich mit solchen Schlußfolgerungen beschäftigt habe. Wie die Tatsache, daß Jesus von Nazareth ihr Herr und der Christus sei, so lebte auch die andre Tatsache, daß dieser Herr Jesus Christus der Sohn Gottes sei, im Herzen der christlichen Gemeinde als ein Geschenk, nicht als ein Erwerb, als eine Gewißheit und nicht als ein Gedanke, als etwas Beobachtetes und Gehörtes und nicht als etwas Ersonnenes. Dieser Glaube hat bei ihr immer die frische Farbe des Lebens; er unterliegt nirgends der Kritik des Verstandes, weil er kein Produkt des Verstandes ist. Er steht mit elementarer Gewißheit in ihrer Seele — und das alles deshalb, weil die Gemeinde nicht aus sich, aus ihrem Innern, aus den Tiefen ihrer Seele oder, wie man das nennen mag, ihren Glauben nahm, sondern aus Christus dem Herrn selbst. Sie schöpfte ihn aus der Beobachtung seines Lebens, der Höhe und Heiligkeit, der Macht über die Menschen und über die Dinge, der erbarmenden Liebe, der weltüberlegenen Freiheit, kurz, der Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit, die sie hatte an ihm wahrnehmen dürfen (Joh. 1, 14 ff.). Aber das ist noch nicht alles. Die Gemeinde nahm ihren Glauben an die Gottessohnschaft ihres Herrn aus ihrer Erinnerung an sein eigenes Wort.

Er hatte einst an der Schwelle des Jünglingsalters sich im Gegensatz zu jeder Abhängigkeit von einem menschlichen Vater ganz zu seinem Vater im Himmel gestellt. Wie aber so das erste Wort aus Jesu Munde von der Gewißheit um seine Gottessohnschaft erfüllt ist, so brach diese immer wieder aus seiner Rede hervor. In feierlichem Gebete bekundete er einstmals, wie er in wunderbarer und unfaßlicher Lebensgemeinschaft mit Gott verbunden sei, er der Sohn und Gott der Vater, beide der Welt ein Geheimnis, beide sich gegenseitig vertraut (Matth. 11, 26 ff.). Er stellte seine Gottessohnschaft hoch hinaus über alles, was unter Menschen an Dienstbarkeit für Gott und an Besitz des Geistes Gottes bis dahin mochte aufgetreten sein: die Propheten sind die Knechte Gottes, wirkliche Gottesknechte, aber auch nicht mehr als das, er dagegen der Sohn, nicht weniger als der Sohn, schlechthin und einfach der Sohn (Matth. 21, 33—38). Er konnte, wenn wir anders dem Berichte des Johannes nicht grundlos unsern Glauben entziehen wollen, in Stunden hoher Erregung die Hülle aufdecken, die sonst über die Vorzeitlichkeit seines Lebens gebreitet war (Joh. 8, 58; 17, 3 ff.). Und als er vor den falschen Zeugen und den falschen Richtern stand, da war es seine Sohnschaft vor Gott, die jene an ihm verwarfen und die er für sich feierlich bejahte, die ihn für jene des Todes schuldig, ihn für sich selbst aber des Sieges gewiß machte. Aus dem Munde des Auferstandenen nahmen dann seine Jünger die Weisung, sie sollten taufen auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes, ja diesen Namen zum Inbegriff ihrer Arbeit an den Völkern machen. Als aber Saulus von Tarsus etliche Jahre nachher von einer wunderbaren Erscheinung niedergeworfen worden war und zum Christusglauben bekehrt anfing zu predigen, da „predigte er alsbald Christum in den Schulen, daß dieser Gottes Sohn sei" (Apg. 9, 20). So hängt hier alles unmittelbar und eng zusammen. Die Sohnesgewißheit, die Christus der Herr in sich trug, floß über in seine Rede, und aus seiner Rede in die Gewiß-

heit und das Zeugnis der ersten Gemeinde. Auf diese Weise kam es und mußte kommen, daß der Glaube an Christi Gottessohnschaft seine Stelle schon damals im Glauben der Christenheit hatte, als diese anfing, das Bewußtsein um ihre eigentümliche Bestimmtheit in sich auszuprägen, als sie begann, zunächst dem Judentum und dann dem Heidentum mit der Verkündigung einer neuen religiösen Wahrheit gegenüberzutreten, und daß er von diesem Anfang an sich ungebrochen, unbezweifelt, unerschütterlich in der Gewißheit der christlichen Gemeinde behauptete.

Daß Gott die Liebe sei und in und aus Christus Gnade wirke und im Geiste wahre Gemeinschaft mit Gott zugeeignet werde, das also meinte die christliche Gemeinde, wenn sie von Gott und dem Herrn und dem Geiste redete. Aber sie redete auch vom Vater, vom Sohn und vom Geiste, und indem sie diese Rede neben jene stellte, kam erst ans Licht, welche Tiefe jene erste besitze. Denn der, der dort als Gott, und der, der dort als Herr nebeneinander genannt wurden, ohne daß ihr eigenes Verhältnis näher bestimmt ward, die traten hier als der Vater und der Sohn in die engste, ja wesenhafte Gemeinschaft zusammen. Man vergaß dabei nicht im geringsten, daß Gott die Macht sei, die sich in aller Welt bekunde; man lebte in der seligen Gewißheit, daß jedes Glied der christlichen Gemeinde mit dem Rufe „Abba, lieber Vater" sein Angesicht aufheben dürfe zu diesem Gotte; aber man benannte jene Weltmacht danach und begründete dieses Recht darauf, daß jener Gott und Vater sei „der Gott und Vater unsres Herrn Jesu Christi" (2. Kor. 1, 3; Eph. 1, 3). So ward seine Vaterschaft gegenüber dem Herrn und Heiland, diese wunderbare, mannigfaltigst sich vollziehende tiefe, dauernde, wesentliche Vaterschaft das rechte Merkmal seiner Majestät und seiner Liebe. Und Christus der Herr hinwiederum — man sah in ihm den großen Gegensatz von Niedrigkeit und Hoheit, man fand ihn in so völliger Gleiche mit dem

eigenen Menschentum, daß man Gott auch seinen Gott zu nennen vermochte (2. Kor. 1, 3), man wußte, daß seine Herrlichkeit eine Gabe der Liebe und des Wohlgefallens Gottes an ihn sei (Phil. 2, 9) — aber wenn man die ganze Höhe seiner in der Niedrigkeit bewährten Liebe und den ganzen Grund des göttlichen Wohlgefallens an ihm aussprechen wollte, so nannte man ihn schließlich den Sohn. So hat das urchristliche Bekenntnis von Gott und dem Herrn und dem Geist seinen kühnsten und tiefsten Inhalt darin, daß es Vaterschaft Gottes gegenüber dem Herrn und Sohnschaft des Herrn gegenüber dem Vater bekennt. Wir haben oben davon gesprochen, man könne die uranfängliche Eigentümlichkeit des christlichen Glaubens auch dahin bestimmen, daß hier in den Glauben an Gott und an seinen Geist eingefügt wird der Glaube an Jesus den Herrn. Wir können jetzt hinzufügen, daß der ganze und ursprüngliche Inhalt dieser Sätze aber erst dann recht bemessen wird, wenn man hinzunimmt, daß der christliche Glaube seine Gewißheit von Gott und dem Geiste immer so besaß, daß er Christum den Herrn als den Sohn Gottes bekannte. Die Herrscherstellung Jesu Christi, des Heilands, und die Gottessohnschaft dieses Herrn, jene in ihrer Fülle von Gnade, Liebe, Treue, Hoheit, Macht, und diese in ihrer ganzen Tiefe, Wesenhaftigkeit, Grenzenlosigkeit — das ist der charakteristische Inbegriff des urchristlichen, des apostolischen Glaubens. Das war keine „Lehre" davon, etwa wie man sich Gott den Unsichtbaren zu „denken" habe, um ihn nicht falsch zu erkennen. Es war vielmehr auch diese Aussage von der Gottessohnschaft Jesu immer mit dem unmittelbaren praktischen Leben der Religion verbunden. Man bemaß an ihr die Liebe Gottes und fand in der Sohnschaft etwas Unermeßliches, weil jene Liebe unermeßlich ist, fand aber noch mehr und noch eher die Unermeßlichkeit der Liebe, weil diese Sohnschaft unermeßlich ist. Man fühlte das ganze Wunder der Gnade Christi, indem man das Geheimnis dieser seiner Sohnschaft empfand. Aber man formte sich diese Aussage von

Christi Gottessohnschaft doch nicht im Wagemut einer frommen Phantasie, sondern besaß sie als den einfachen Ausdruck einer wahrgenommenen Wirklichkeit, eines durch Christus selber bezeugten und verbürgten Tatbestandes. Gewiß, nicht bestritten sei die Tatsache, daß nicht jeder, der diese Sohnschaft bekannte, sie alsbald und immer in ihrer ganzen Unermeßlichkeit meinte und bekannte. Für manche, deren Rede uns niemand überliefert hat, mag sie erst recht der Ausdruck vielleicht eines begrenzten Verhältnisses gewesen sein. Aber noch viel unbestreitbarer liegt die andere Tatsache vor Augen, daß der ganze Glaube der apostolischen Gemeinde seinem Wesen nach nichts andres ist als die Gewißheit, daß die Gnade Jesu Christi, von der man lebte, zu ihrem Grunde und ihrem Maße habe die volle Gemeinschaft Jesu Christi als des Sohnes mit Gott als dem Vater. Bestehen bleibt dabei der oben (S. 19) hervorgehobene Unterschied zwischen dieser Gewißheit und den festen Formeln der späteren Bekenntnisse. Aber von Anfang an war in der christlichen Gemeinde etwas Doppeltes gewiß: die Gnadenherrschaft Jesu Christi im Namen Gottes und durch den Geist und die Gottessohnschaft dieses Herrn gegenüber dem ewigen Vater. Jene war gemeint, wenn die Gemeinde redete von Gott und dem Herrn und dem Geiste. Diese aber faßte sie in den Satz vom Vater, vom Sohn und vom Geiste. An dieser letzteren Dreiheit bemaß sie, was es um den Herrn sei, den sie in der ersteren mitten hineinstellte zwischen Gott und seinen Geist. Sie hätte ihn nicht zwischen sie gestellt, wenn sie nicht geglaubt hätte, daß er der Sohn Gottes sei. Insofern ist der Glaube an die heilbringende Gottessohnschaft Christi von Anfang an das entscheidende Merkmal und der alles andre bestimmende Inhalt des christlichen Glaubens gewesen.

3. Die den weiteren Gang der Lehrbildung bestimmenden Kräfte und Verhältnisse.

Die bisherige Darstellung hat ergeben, daß im Glauben an die heilbringende Gottessohnschaft Christi sich alle Gewißheit der apostolischen Gemeinde konzentrierte. In diesem Sinne schloß der letzte unter den Evangelisten, Johannes, seinen Bericht über das Leben Jesu und seine Zeichen mit dem Satze: „Diese sind geschrieben, auf daß ihr glaubet, Jesus sei Christ, der Sohn Gottes, und daß ihr durch den Glauben das Leben habet in seinem Namen" (Joh. 20, 31). Es wird aber jene Beobachtung auch durch den weiteren Lauf der Dinge bestätigt. Bald nämlich spannen sich in der werdenden Kirche Gegensätze und Unterschiede der Lehre an, welche zu heftigen Erschütterungen führten, schließlich aber durch die großen Kirchenversammlungen, durch ihre Lehrentscheidungen und Bekenntnisbildungen überwunden, ausgeglichen und beigelegt wurden. Die Ruhe kam also dadurch in die Kirche, daß jene scharf bestimmten Sätze geprägt wurden, die wir oben schon erwähnten (S. 19), und die man meint, wenn man von der Lehre von der Dreieinigkeit, also vom trinitarischen (bezw. christologischen) Dogma redet. Den trinitarischen Lehrstreit nennt man die Bewegungen, die dorthin führten, und will damit sagen, daß es sich dabei darum gehandelt habe, den rechten Sinn der Sätze von Gottes Dreifaltigkeit durchzusetzen. Aber im Grunde ist das so nicht richtig oder wenigstens mißverständlich. Niemals nämlich drehten sich diese Kämpfe um den Begriff der Dreieinigkeit an sich. Ihr eigentlicher Gegenstand war immer und vor allem in den entscheidenden Zeitpunkten der Satz von der Gottessohnschaft Christi. Er bildete den Sammelpunkt für alles Interesse der alten Kirche an der Lehre von Gott und von der Dreifaltigkeit. Dann liegt in dieser Tatsache aber auch wirklich ein Beweis dafür, daß oben mit Recht für die christliche Gemeinde der apostolischen Zeit eben dieser Satz in den Mittelpunkt gestellt

wurde — es müßte denn sein, daß hier in der nachfolgenden Entwicklung ein ganz andres Interesse sollte aufgekommen sein, als es ursprünglich vorhanden war. Nein, die Entwicklung, die von den Sätzen der apostolischen Briefe zu den Bekenntnissen der späteren Kirche führte, war in der Tat insofern eine wohlzusammenhängende und einheitliche, als jene wie diese ihren ganzen Inhalt nehmen aus dem Glauben an die Gottessohnschaft Jesu Christi des Herrn.

Und doch — ein Unterschied, eine Verschiebung ist unverkennbar. Wir sprachen bisher von der apostolischen Gemeinde, also von der Gemeinde der ersten Generation nach Christus, oder was man dafür gewiß setzen darf, der Christenheit der ersten sieben Jahrzehnte nach Christi Tod. Am Anfang dieses Zeitraums bestand die Gemeinde ausschließlich aus Juden; Jerusalem war ihr Ausgangspunkt und ihr Hauptsitz. Am Ende — da lag Jerusalem in Trümmern, der Schwerpunkt war nach Antiochia, Ephesus, Rom vorgerückt, und das Judenchristentum war an Einfluß und an Zahl längst überflügelt von der Gemeinde, die sich aus dem Heidentum heraus um das Evangelium sammelte, so überflügelt, daß es bald in eine abgeschlossene Sonderexistenz zurücksank. Dieser Übergang war in jeder Hinsicht von hoher Bedeutung für die christliche Kirche, in keiner aber von höherer als für die Ausgestaltung der Glaubensgewißheit um Gott, um den Herrn Christus und um den heiligen Geist.

Die antike Bildung war bis zur Wende der Zeiten hin so weit fortgeschritten, daß sie den verschiedensten Religionen Toleranz gewährte. Sie verstand sogar, diese Duldsamkeit philosophisch zu begründen. Aber man verlangte dafür auch von den Religionen Toleranz gegeneinander. Und diese gewährten sie. Nur eine machte eine Ausnahme — die israelitische Religion. Mit harter, stolzer Selbstgewißheit stand sie — von vereinzelten Nebenerscheinungen abgesehen — inmitten des Gewimmels von Religionen und religiösen Bildungen und hielt die Überzeugung fest:

dort die Götzen, bei uns der eine lebendige Gott. Es wird für immer eine denkwürdige Tatsache bleiben, daß man auch dieser intoleranten Religion doch Toleranz — freilich unterbrochen von härtester Befehdung — gewährte. Das Judentum erkaufte das nicht durch Preisgabe seines Charakters. Auf dem Boden dieses Judentums aber erwuchs das junge Christentum. Es führte jene prinzipielle Gewißheit des Judentums, daß nur hier, nur in der israelitischen Religion Gott wahrhaft erkannt und ergriffen werde, zu vollendeter Schärfe fort und bezog sie auf seinen Herrn. „Wer den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht" (1. Joh. 2, 23). „Ihr seid bekehret zu Gott von den Abgöttern weg, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott, und zu warten seines Sohnes vom Himmel, welchen er auferwecket hat von den Toten, Jesum, der uns von dem zukünftigen Zorn erlöset" (1. Thess. 1, 9 f.). Man war durchdrungen von einem großen Gegensatz zwischen Christus und den Fabelgestalten, mit denen die Phantasie der Frommen und der Träumer im Heidentum die Welt zwischen Erde und dem höchsten Himmel bevölkerte. „Wiewohl sind, die Götter genannt werden, es sei im Himmel oder auf Erden, sintemal es sind viele [sogenannte] Götter und Herrn, so haben *wir* doch nur Einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind und wir zu ihm, und Einen Herrn, Jesum Christ, durch welchen alle Dinge sind und wir durch ihn" (1. Kor. 8, 5 f.). Das ist, man braucht vor dem Ausdruck nicht zurückzuschrecken, die grundsätzliche Intoleranz des jungen Christentums gegenüber den andern Religionen. Je tiefer aber das Christentum in das Heidentum eindrang, um so mehr rückte es in den Bereich grundsätzlicher Duldsamkeit, freundschaftlicher Ausgleichung aller religiösen Gegensätze vor. Darin lag offenbar ein starker versuchlicher Reiz, um so stärker, je härter man nach und nach die Folgen jener Haltung, jenes *exklusiven* Christusglaubens am eigenen Leibe zu spüren bekam. Es mußte sich also zeigen, ob die Kirche in der Umfassung durch das Heidentum den Mut und die

Kraft habe, sich in der Gleichheit mit ihren Anfängen zu behaupten und Gott allen Göttern, Christus, diesen Christus in seiner geschichtlichen Bestimmtheit und Leibhaftigkeit und in seiner himmlischen Glorie, allen den Mittlern und Heilanden und Heroen entgegenzustellen, von denen das Heidentum fabulierte. Ganz besonders tief wurde die Versuchung, davon zu weichen, in die Kirche hineingetragen dadurch, daß im zweiten Jahrhundert eine Bewegung entstand, die im Namen eines tieferen Verständnisses des Christentums selbst die Kirche auf jene Bahn der Verbrüderung lockte. Es war der Gnostizismus. Er suchte die Vermischung des Christentums mit den hauptsächlichsten Religionen, den Ausgleich des Christentums mit den religiös-philosophischen Spekulationen der damaligen Gegenwart. Christus hörte da schließlich auf, Person zu sein; er wurde Prinzip, Name, ein Symbol für die überall wirkenden erlösenden Mächte des Himmels. Dieser Versuchung hat die Kirche widerstanden und sie besiegt. Sie behauptete jetzt und fort und fort die Ausschließlichkeit ihres Christusglaubens, für diesen ihren Herrn und Christus aber die volle geschichtliche Wirklichkeit seines Lebens und zugleich die ganze Realität seiner Gottessohnschaft. Sie blieb ihrem Ursprunge treu.

Der Übergang des jungen Christentums vom Judentum los ins Heidentum hinein bedeutete aber noch in anderer Hinsicht eine große Veränderung. Das Christentum wurde dadurch von seinem heimatlichen Boden hinweg in ein Gebiet von andren religiösen Interessen verpflanzt. An das jüdische Volk hatte sich ja das Evangelium ursprünglich gewendet. Dieses Volk hatte eine lange religiöse Bildungsgeschichte hinter sich. Dadurch war es zu einer bestimmten Verfassung der Seele geführt worden. Es kannte den einen lebendigen Gott in der Güte und Heiligkeit seines Willens, es lebte in den Schranken seiner Gebote, es blickte zu ihm empor mit hoffender Sehnsucht. Unterschiede und Schattierungen gab es selbstverständlich auch. Aber es war doch ein bestimmter und

gemeinsamer und, was mehr sagen will, ein wirklicher religiöser Besitz vorhanden, eine wirkliche Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Wodurch konnte diesem Volke das Evangelium interessant werden? Oder, anders ausgedrückt, welches religiöse Interesse war in Israel noch vorhanden, das durch das Evangelium befriedigt werden konnte oder erst noch zu befriedigen war? Nun, die Antwort ist leicht. Das Evangelium war für Israel von Wert, wenn es und weil es ihm die Erfüllung seiner Verheißungen brachte, den Geist, der das Gesetz ins Herz schreibt und es so zur Lebenskraft erhebt, die große Zukunft, die alles neu macht, den Frieden, der über unerfülltes Gesetz und unbezahlte Schuld tröstet und hinweghebt, kurz, wenn es und weil es die große Begnadigung der Endzeit ankündigt und vollzieht, die erlösende Gemeinschaft mit dem erlösenden Gotte. Das Tragische, was dann geschah, war ja, daß das Judentum diese Begnadigung ablehnte, das Evangelium, gerade weil es diese Begnadigung brachte, verwarf. Es verstand sich selbst nicht mehr, es verlor sich selbst. „Sie eifern um Gott, aber mit Unverstand" (Röm. 10, 2). Diejenigen aber, die sich und das Evangelium verstanden, die nahmen es gerade von dieser Seite. „Was versucht ihr denn Gott mit Auflegen des Jochs auf der Jünger Hälse, welches weder unsre Väter noch wir haben mögen tragen? Sondern wir glauben, durch die Gnade des Herrn Jesus Christus selig zu werden," sagt Petrus Apg. 15, 10 f. Und Paulus: „Aus Gnaden seid ihr selig worden durch den Glauben, und dasselbige nicht aus euch. Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, auf daß sich nicht jemand rühme," Eph. 2, 8 f. Johannes aber fügt in den Prolog seines Evangeliums die Entgegenstellung ein: „Das Gesetz ist durch Moses gegeben, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesum Christ worden" (Joh. 1, 17). Fast möchte man danach sagen: Das Judentum war durch seine gottgeschenkte religiöse Entwicklung auf eine solche Stufe des religiösen Lebens gestellt, daß ihm dem Evangelium gegenüber nur die Wahl blieb: entweder es

ganz verwerfen oder es in seinem Innersten, nämlich als die große Rettung der Welt aus Sünde und Verderben durch Christum und zu fruchtbarer Gottesgemeinschaft ergreifen. Das Judentum stand unter solchen Bedingungen, daß also sein Interesse an Christus entweder erlahmte oder gleich auf das Entscheidende und Wesenhafte hingelenkt ward.[1]) Das Judentum bedurfte nicht autoritative Gewißheit um Gott, nicht Gesetz, nicht Offenbarung, nicht Lehre, denn das alles besaß es. Wohl aber bedurfte es Heil, Heilung, den Heiland. In Christus wurde er ihm gegeben. Es nahm ihn gar nicht an, oder es nahm ihn als Heiland an.

Ganz anders lagen die Verhältnisse im Heidentum. Auch dieses hatte seine religiöse Geschichte hinter sich. Aber ihr Ertrag war geringer, schwächer, zerrissener als im Judentum. Es fehlte eben die durch deutliche Führungen und machtvolle Offenbarungen leitende Gotteshand. Israel mit seiner Offenbarung, mit seinem Gesetz kam sich ganz reich vor im Vergleich zu dieser heidnischen Ungewißheit, Unklarheit, Verfinsterung. Es konnte „sich vermessen, zu sein ein Leiter der Blinden, ein Licht derer, die in Finsternis sind, ein Züchtiger der Törichten, ein Lehrer der Einfältigen, im Gesetze die Form zu haben, was zu wissen und recht ist“ (Röm. 2, 19 f.). Gerade in der Zeit, wo das Evangelium in die Welt eintrat, war das Heidentum dieser seiner religiösen Armut recht bewußt geworden. Das naive Zutrauen zu der volkstümlichen Religion und zu den alten Göttern war dahingesunken. Man suchte nach mehr oder nach Besserem, man suchte danach überall und erlebte doch immer neue Enttäuschung. Inbrünstige Sehnsucht nach erlösender Hilfe von oben, aus dem

---

[1]) So darf man gewiß urteilen, auch wenn nicht vergessen oder verkannt werden will, daß sich auch ein Judenchristentum engerer Ordnung entwickelte und das Evangelium auf die Stufe des Gesetzes herabzog. Aber dieses Judenchristentum ermangelte eben deshalb der geschichtlichen Lebenskraft.

unbekannten Bereiche der Gotteswelt ging daraus hervor, aber auch abergläubische Vorstellungen und Versuche, diese verborgenen Hilfsmächte ans Licht zu zaubern. Aber allgemein war diese spezielle Sehnsucht doch nicht, und auch, wo sie war, da trug sie nicht jenen spezifischen Charakter, wie die Heilshoffnung des Judentums. Was suchte denn, was erwartete das Heidentum? Es suchte Gewißheit über das Schicksal des Menschen nach dem Tode, es suchte Befreiung vom religiösen Wahn, es suchte Autorität, Offenbarung, Gewißheit über die Existenz Gottes, die Wahrheit von seinem Wesen und Willen — also vieles von dem, was das Judentum lange zu besitzen gewiß war, was aber dem Heidentum aus seiner religiösen Entwicklung heraus nicht in den Schoß gefallen war. Dieser Sachverhalt gab aber auch dem Verhältnis des Evangeliums zum Heidentum eine andre Bestimmtheit. Diese Botschaft, die da aus dem Judentum hervor dem Heidentum entgegenklang, hatte für das Heidentum viel mehr interessante Seiten als für das Judentum. Oder, anders ausgedrückt, das Heidentum konnte aus einer viel größeren Mannigfaltigkeit von Bedürfnissen heraus das Evangelium anschauen, auffassen, sich zu eigen machen. Es fand hier den reinen, geistigen Gottesbegriff, den es suchte, und fand ihn nicht als einen von Menschen erzeugten Gedanken, sondern als Inhalt einer von Gott selbst veranstalteten und durch seinen Sohn vollzogenen Kundgebung. Es fand hier ein ideales Gesetz, das die ganze sittliche Aufgabe in das einfache Gebot des Lebens für Gott und für die Brüder zusammenfaßte. Es fand Aufklärung über die Zukunft, Zuversicht zu einem den Tod überwindenden Leben, Freiheit vom Opferkult, vom Gesetzesbuchstaben, vom Aberglauben, von der Dämonenfurcht, von der Vielgötterei — das alles aber getragen von einer den Menschen leitenden Autorität, gestempelt mit dem Siegel einer höheren und unbedingten Gewißheit. So mannigfaltig waren also wirklich die Werte, die für das Heidentum im Evangelium verborgen waren. Es war, daß wir so

sagen, nicht eine einzige köstliche Perle, sondern ein ganzes Diadem. Es ist nicht im geringsten zu bezweifeln, daß in dem allen der Antrieb lag, in recht vielen und immer wiederholten Zügen die Lebenswasser des Evangeliums zu verkosten und zu trinken. Die ganze Geschichte der heidenchristlichen Kirche beweist denn auch, daß das geschah — und geschieht. Aber es war damit doch auch die Versuchung gegeben, vor lauter Schlürfen nicht zu dem einen tiefen, entscheidenden Zug zu gelangen, auf welchen hin es „den Menschen nimmermehr dürstet" (Joh. 4, 14). Es entsprang aus der bewegteren inneren Lage des Heidentums der Reiz, über den mancherlei Perlen des Diadems der göttlichen Offenbarung die eine und immer doch einzige köstliche Perle zu übersehen, welche das Himmelreich recht eigentlich ausmacht. Oder ohne Bild gesprochen: das Heidentum brachte an Christus den Herrn heran ein Interesse auch für seine Lehre von Gott, für die von ihm gelehrte und betätigte Sittlichkeit, für die autoritative Gewißheit, die er seinen Aussagen über die göttlichen Dinge verlieh. Aber es bestand die Möglichkeit und die Gefahr, daß es nicht mit sicherem Griffe Christus als den Retter und Heiland erfaßte. Und diese Gefahr ist denn auch tatsächlich an dem Heidenchristentum nicht spurlos vorübergegangen. Es zeigte sich im zweiten und in den folgenden Jahrhunderten, daß man in der Kirche geneigt war, die Bedeutung Christi darauf zu beziehen oder zu beschränken, daß er reine Gotteserkenntnis oder vollkommene sittliche Begriffe, ein anregendes Vorbild, Offenbarung, Gewißheit der Unsterblichkeit gewähre, daß man also immer auf Einzelnes seinen Wert bezog, wodurch das, was man besaß, ergänzt oder erhöht wurde, daß man ihn aber nicht nahm als den die ganze Gottesgemeinschaft des Menschen schaffenden, nämlich den den Sünder zu Leben und Frieden in Gott erweckenden Heiland. So kam es also tatsächlich zu einer Verflachung oder Verschiebung. Den Glauben an die heilbringende Gottessohnschaft Christi bezeichneten wir oben als den Inbegriff des urchristlichen Glaubens.

Im Glauben an die Gottessohnschaft Christi in ihrem großen und tiefen Sinn blieb die Heidenkirche — der Hauptsache nach — auf der Bahn der ersten Gemeinde. Aber in dem Verständnis des Heils, das dieser Gottessohn gibt, blieb sie vielfach unterhalb der von dieser erreichten Stufe.

Diese Feststellung bedarf aber noch einiger Ergänzung, bevor wir daran gehen, ihre Bedeutung für die Geschichte des Dogmas vom Vater, Sohn und Geist zu zeigen. Wir redeten von Gefahr, Versuchung, Reiz und sprachen damit in gewissem Sinne ein abschätziges Urteil aus über die Entwicklung, die sich hier vollzog. Allein man darf doch nicht übersehen, daß die Entwicklung gerade so, wie sie geschah, auch sozusagen geschehen mußte. Christus war doch auch tatsächlich Offenbarung, Lehre von Gott, Autorität, Gesetz, Siegel allgemeiner Gottesgewißheit. Jenes Innerste und Entscheidende in ihm kann ja schließlich erst von dem ergriffen werden, der seine Autorität, seine Lehre, sein Gesetz in sich hereingenommen und mit diesen Faktoren sich innerlich auseinandergesetzt hat. Was Israel unter dem Einfluß und der Zucht Mosis und der Propheten in einer mehr denn tausendjährigen Schule gelernt hatte, das mußte das Heidentum nun aus dem Evangelium Jesu Christi nachlernen. Christus ward ihm Moses, Prophet, Erfüller und Retter zugleich. So konnte es denn im Grunde gar nicht ausbleiben, daß das Heidentum, wenn anders es sich gründlich mit Christus auseinandersetzen, d. h. zur tiefsten und innigsten Berührung mit ihm reif werden sollte, den Herrn Christus zunächst eben nahm als Gesetz, als höchste prophetische Autorität, als Quelle der reinen Gotteserkenntnis. Versuchung und Gefahr lag darin aber insofern, als der Reiz bestand, sich mit dem allen zu begnügen und so an dem Besten, das Christus zu geben hatte, vorbeizugehen.

Es gab Kräfte, die dem entgegenwirkten, und Verhältnisse, die das aufhielten. In den Seelen und im Leben lag ja selbst etwas und machte sich immer wieder bemerklich, was darüber

hinaustrieb, Not, Schwachheit, Tod, Sünde, Verschuldung. Wer sich überhaupt mit Christus einließ, wurde von ihm gewiß auch immer wieder an solche Punkte innerer Entwicklung gestellt, daß seine Augen die Lockung empfanden, auf jenes Tiefste und Köstlichste zu schauen. Die sakramentalen Handlungen, die in der Kirche von Anfang an als heilige Ordnung vollzogen wurden, wiesen deutlich genug auf Höheres hin als auf bloßes Gesetz oder Erkenntnis oder Wahrheit. Die Taufe verkündigte ja immer wieder den heiligen Namen Christi und die Weihung auf ihn als die große Versiegelung des wunderbar geschenkten Lebens und Geistes. Das Abendmahl führte immer wieder vor das Geheimnis des versöhnenden Todes Christi und der wunderbaren Rettung der Menschen aus dem Tode. Von höchster Wichtigkeit war ferner, daß sich in der Kirche eine Sammlung heiliger Schriften vollzog, welche Christum in der Fülle nicht nur, sondern auch in der Tiefe seines Heilswerkes darboten. Die Verfasser dieser Schriften waren, wenigstens soweit sie nicht von Christus erzählten, sondern das in Christus enthaltene Heil darlegten und aufs Leben anwandten, sämtlich Israeliten, aber nicht bloß nach dem Fleisch, sondern nach dem Geist, rechte Söhne desjenigen Israel, das Christum geistlich ergriff und darum ihn in seiner zentralen Heilsbedeutung ergriff. Indem sie mit ihren Schriften die Bibel der Kirche wurden, war durch eine wunderbare Fügung dafür gesorgt, daß jene in die Tiefe führenden Erfahrungen, die das geistliche Israel an Christus gesammelt hatte, nicht der Vergangenheit und dem Vergessen verfielen, sondern fort und fort vor der Gemeinde lebendig blieben oder wenigstens zu der Gemeinde redeten.

So konnte es denn doch nicht dazu kommen, daß jene Verflachung des Heilsgedankens, von der vorhin die Rede war, sich vollkommen und überall durchsetzte. Allein deutlich und stark war der Zug doch, der die Kirche nach dieser Richtung hin leitete. Wo sie dann diesem Zuge folgte, da war das, was sie an Heils-

werten aus dem Evangelium und aus dem Herrn Christus herausnahm, nicht hinreichend, um sie von der ganzen Größe der göttlichen Gabe zu überführen. Dann ist aber auch mit Händen zu greifen, welche besondere Bedeutung gerade unter diesen Umständen der Glaube an die einzigartige und überweltliche Gottessohnschaft Christi des Herrn besaß. Hätte die Kirche auch diesen Glauben abgemindert, so daß ihr Christus einer unter den vielen, und sei es selbst der beste unter diesen vielen, geworden wäre, dann würde ihr das Bewußtsein um den Wert der neuen Heilsbotschaft erst recht und in gefährlichster Weise getrübt worden sein. Indem also die Gewißheit von Christi Gottessohnschaft in der Gemeinde sich behauptete, wenngleich das Verständnis des Heils schwankte und sich verflachte, blieb der Gemeinde doch der Maßstab erhalten für den überweltlichen Wert der ihr zuströmenden Heilsgüter. Diese Gewißheit wirkte immer wieder jener Verflachung entgegen, sie trieb immerfort zur Vertiefung, sie wehrte dem Reiz, die Gaben Christi mit dem übrigen Besitz auf eine Stufe zu stellen, sie drängte zur Einsicht in die volle Einzigartigkeit des christlichen Heilsbesitzes, sie lockte dazu, das Christentum als eine Wundergabe wunderbarer Gottesgnade zu verstehen. Mit einem Worte, die Gottessohnschaft Christi bildet unter allen auf Gesundheit, Tiefe und Vollständigkeit in der Erfassung der christlichen Heilsgüter hinwirkenden Tatsachen die leitende und obenanstehende, die Haupttatsache.

Man hat es oft als verhängnisvoll beurteilt, daß die Kirche der ersten Jahrhunderte, als sie daran ging, das Evangelium seinem Inhalt nach sich klar zu vergegenwärtigen, ihr Interesse ganz auf die Frage warf: Wer *ist* Christus? Man wünschte, sie hätte lieber die Frage in den Mittelpunkt stellen sollen: Was *gibt* mir Christus? Man sagt, durch jene Fragestellung wurde aus dem Evangelium eine dogmatische Theorie über die Gottessohnschaft Christi. Wir werden noch davon zu sprechen haben, inwiefern das zutrifft. Aber zunächst soll doch das andre mit

allem möglichen Nachdruck gesagt werden: Wenn die Kirche sich so eifrig auf die Frage nach der Person Christi konzentrierte, so entsprach das durchaus dem dargelegten Sachverhalt; der Glaube an die Gottessohnschaft Christi war eben das wesentliche Merkmal ihres Anteils am Christentum. Sie machte sich diesen Anteil klar und groß, indem sie jenen Glauben vor Mißdeutungen schützte und in seiner Tiefe zu erfassen suchte. Sie folgte damit geradezu einem aus der Lage der Sache hervorwachsenden instinktiven Lebenstriebe. Sie behauptete damit und damit allein ihre Stellung inmitten der anderen Religionen. Es war aber nicht bloß eine tatsächliche, sondern auch eine heilsame Notwendigkeit, wenn die Kirche des Altertums das Evangelium als Lehre von Christi Gottessohnschaft ausbildete. Denn sie blieb — für ihre Zeit natürlich — eben dadurch in der Richtung auf die ganze Wahrheit des Evangeliums, hielt die Brücke im Stande zwischen dem Glauben der apostolischen Gemeinde an die heilbringende Gottessohnschaft Christi und den herankommenden Geschlechtern der Kirche, bahnte der künftigen Vertiefung der Kirche in das von Christus gebrachte Heil den Weg. Natürlich lag dann in dieser Entwicklung auch eine Gefahr. Wenn man die wunderbare Überweltlichkeit Christi aussagte, also die Person Christi in dem denkbar größten Maßstab vor Augen hatte, in dem Maßstabe, mit dem man das göttliche Leben selber mißt, und wenn man dann von dem Heile nicht einen ebenso übergroßen Begriff besaß, dann konnte es geschehen, daß man den Christusglauben nicht aus Gründen des Heilsglaubens bejahte, daß der Christusglaube nicht in seiner ganzen Weite und Ausdehnung durch den Heilsglauben gedeckt wurde, daß er also Verstandessache wurde statt Herzenssache, eine Lehre statt einer Heilsgewißheit, eine Theorie, ein Dogma im üblen Sinne des Wortes. Diese Gefahr lag um so näher, als der griechische Geist ohnehin auch da, wo er sich des Glaubens bemächtigte, doch seine Neigung zu Theorien und Spekulationen behielt. Allein so deutlich und so bedenklich das

auch in der Geschichte der alten griechischen Kirche hervortreten mag — die Tatsache bleibt doch in Kraft, daß es innerlich notwendig und segensreich war, daß die Kirche den Glauben an die Gottessohnschaft Christi als das sie konstituierende Grundelement ergriff und behauptete.

Aus der Beschaffenheit des inneren kirchlichen Besitzstandes haben wir es zu verstehen gesucht, daß die Kirche anfing, den Satz von der Gottessohnschaft Christi als ihr Hauptdogma zu behandeln. In der gleichen Richtung wirkte aber noch ein von außen kommender Umstand. Wir meinen die eigentümliche Lage, die für die Kirche aus ihrem Verhältnis zum Heidentum erwuchs. Die Verteidiger des Christentums traten dem Heidentum mit dem Hinweise gegenüber, daß das Christentum die Gottheit nicht zersplittere, wie das Heidentum, sondern sie glaube und kenne als den einen Gott, den reinen Geist, den einen allmächtigen Herrn der Welt. Alle Phantasie, alle Mythologie, alle Vielgötterei hatte da ein Ende. Es mußte den heidnischen Hörern dann aber doch höchst verwunderlich vorkommen und kam dem heidnischen Kritiker tatsächlich höchst töricht vor, wenn der Prediger des Christentums im gleichen Atemzuge von einem Sohne Gottes redete, den Gott gesandt habe, den er geboren werden ließ, den er auf den Himmelsthron erhöhte, ja, durch den er die Welt geschaffen habe. Dem heidnischen Hörer und dem christlichen Prediger mußte sich da mit gleichem drängendem Interesse die Frage aufs Herz legen: was ist es um diese Gottessohnschaft Christi, des Herrn? Wird durch sie die Einzigkeit Gottes nicht beeinträchtigt oder gar aufgehoben? Der heidnische Hörer konnte es wohl unmittelbar fassen, wenn man ihm sagte: in Christus ist Heil, Unvergänglichkeit, Gewißheit, ein ideales Gesetz. Er konnte es wohl auch instinktiv begreifen, was es bedeute, daß in Christus Vergebung von Sünde sei und die große vollkommene Begnadigung. Allein daß und wie Christus Gottes Sohn sei, gerade dieses Mittelpunktliche von allem, was er zu hören bekam,

gerade das war ihm unfaßlich, gerade darauf bezog sich notwendig sein Fragen, gerade darüber mußte die Kirche imstande sein, ihr Rechenschaft und Antwort zu geben. Auch aus diesem Grunde heraus also kam es, daß die Kirche die Frage zur Frage aller Fragen erhob: Was dünket dich um Christus? Wes Sohn ist er? Wie ist Christus Gottes Sohn? Die Antwort, die sie gab, ist der Satz von der Dreieinigkeit Gottes des Vaters, des Sohnes und des Geistes.

4. Die Ausbildung des Glaubens an die Gottessohnschaft Christi zum Dogma von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater.

Die werdende Kirche hat den Satz von der Gottessohnschaft Christi zunächst und einerseits in aller Einfalt bewahrt. Als der römische Statthalter Plinius in Bithynien zur Zeit des Kaisers Trajan viele zur Anzeige gebrachte Christen verhörte, erfuhr er von ihnen, sie seien gewohnt, an einem bestimmten Tage des Morgens zusammenzukommen und Christo „als einem Gotte" Lieder zu singen. Die älteste christliche Predigt, die wir besitzen — sie läuft unter dem Namen des Clemens von Rom — beginnt: „Brüder, von Jesus Christus müssen wir groß denken, als von Gott, als von dem Richter der Lebenden und der Toten; wir dürfen nicht klein denken von unsrem Heile; denken wir klein von ihm, dann schrumpft auch unsre Hoffnung auf Heilsempfang zusammen." Der nach Barnabas genannte Brief betont — noch vor dem Jahre 100 — nachdrücklich: „Siehe, Jesus, nicht Sohn eines Menschen, sondern Sohn Gottes, aber im Fleische geoffenbart." Der römische Sklave und Christ Hermas, ein Bußprediger, wohl zu Beginn des zweiten Jahrhunderts, schreibt: „Der Sohn Gottes ist mit seinem Sein der ganzen Schöpfung voraus; er war der Berater des Vaters im Werke der Schöpfung." So ging der auf Jesus gerichtete Blick immer mit ihm zurück bis in die Tiefen der Ewigkeit; aber er folgte ihm natürlich von dort

her auch zum Wunder der Verfleischlichung oder Menschwerdung und in sein geschichtliches Leben hinein bis zu seiner Erhöhung und seinem gegenwärtigen Walten im Himmel. Mancherlei uns abenteuerlich scheinende Vorstellungen wurden dabei laut und verrieten, daß die Gewißheit noch in keinen einheitlichen und durchschlagenden Satz gefaßt war. Aber es bildet unverkennbar einen Ausdruck der überall und in allen Aussageformen wirksamen Grundelemente, was etwa ein Ignatius, der 115 gestorbene Bischof von Antiochien, von Christus sagt. Die Gemeinde, an die er schreibt, grüßt er wohl (vgl. den Eingang seines Briefes an die römischen Christen) als die durch die Majestät des höchsten Vaters und Jesu Christi seines einzigen Sohnes begnadigte, und er grüßt sie als die, die geliebt und erleuchtet ist im Willen dessen, der alles, was ist, mit seinem Willen umfaßt, gemäß der Liebe unsers Gottes Jesus Christus. Dieser Christus war ihm vor den Zeiten beim Vater, am Ende der Tage aber erschien er im Fleisch, Gott, der auf Menschenart sichtbar wird, gezeugt und ungezeugt, die volle Offenbarung Gottes des Vaters. Die Kunde von seinem heilbringenden Tode und seiner Auferstehung ist das, was dem Evangelium seinen einzigartigen Wert verleiht. Christus selber aber herrscht als unser Gott und Herr im Himmel.

Praktisch fand dieser Glaube an die Gottessohnschaft Christi seinen Ausdruck in der kultischen Verehrung und Anbetung Christi. Seine weitestreichende Bezeugung aber empfing er dadurch, daß er in festen kirchlichen Bekenntnisformeln niedergelegt ward, wie sie sich für den Vollzug der Taufe und für die Ordnung des kirchlichen Lebens gegenüber aller Verwirrung als notwendig erwiesen. Die älteste, die uns unter ihnen allen zugänglich ist, ist das Taufbekenntnis der römischen Christengemeinde. In seiner schon um 120, ja vielleicht noch früher vorhandenen Gestalt besagt es: „Ich glaube an [einen?] Gott, den allmächtigen Vater. Und an Christum Jesum, seinen [eingebornen?] Sohn, unsren Herrn,

geboren aus dem heiligen Geist und Maria der Jungfrau, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, und begraben, am dritten Tage auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel, sitzend zur Rechten des Vaters, von dannen er kommt zu richten Lebendige und Tote. Und an den heiligen Geist, eine heilige Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches." Wie hier, so wird in allen vergleichbaren Formeln des Abendlandes Christus bezeichnet als der Sohn, oder der einzige Sohn, oder der eingeborne Sohn. Im Morgenlande mag man schon frühzeitig in dieser Hinsicht noch größere Bestimmtheit gesucht haben. Allem Anscheine nach hat man dort den Satz von Christus dem Sohne Gottes durch Zusätze verdeutlicht wie: der aus dem Vater vor aller Zeit erzeugt ward, durch welchen auch das All geworden ist, der um unsertwillen vom Himmel herabkam und Fleisch ward. Man hat also hier das Vorzeitliche und Überweltliche an Christi Gottessohnschaft stärker herausgehoben. Aber auch im Abendlande redete man von Christi Sohnschaft unter stillschweigendem Einschluß dieser seiner vorweltlichen Zugehörigkeit zu dem Vater. Und im Morgen- und im Abendland hat man, wie im Glaubens- oder Taufbekenntnisse selbst, so auch in der Gesamtverkündigung den Vater, den Sohn und den heiligen Geist als die dreifachen Wirker des Heilswerkes neben- und miteinander genannt, ganz wie in der Gemeinde des ersten Jahrhunderts.

Im Besitze und in der Bewahrung dieser Grundgewißheiten arbeitete sich die christliche Kirche aus den bewegten und geisterfüllten Anfängen, die kein Amt, keine Verfassung, keine Konzentration, selbst noch kein Neues Testament besaßen, aus der Zeit der lebendigen Hoffnung auf die nahe Wiederkunft des Herrn und der reichen Wundergaben des Geistes hinüber in die Zeit der festen Ordnung des kirchlichen Lebens durch Amt, Lehrzucht, Verfassung, durch die apostolische Lehre und Überlieferung, in die Zeit, wo die Anfänge der Kirche schon als Vergangenheit, aber als maßgebende Vergangenheit sich gegenüber der jeweiligen

kirchlichen Gegenwart geltend machten, wo die glühende Zukunftserwartung sich abkühlte, wo feste Regel den Geist eindämmt und die Kirche vor Überflutung bewahrt.

Das ging aber nicht ohne Kampf oder wenigstens nicht ohne die Nötigung, sich des Inhalts jener Grundgewißheiten schärfer bewußt zu werden. Zum Willen der Bewahrung fügte sich also angesichts der hervortretenden Mißdeutungen die Nötigung, dogmatisch und theologisch die elementaren Aussagen des Glaubens zu vertreten, sie dem Bewußtsein näher zu bringen, ihre Grenze und ihre Tragweite zu fassen, das scheinbar Anstößige aufzuhellen, also den Glauben in bestimmten Lehrgedanken zu erklären und so ihn auch denkend zu ergreifen. Der Satz von der Gottessohnschaft Christi bildete nicht den einzigen, aber doch den hauptsächlichen Gegenstand dieser Bemühungen. Den ersten Versuch an ihm sah das zweite Jahrhundert.

Seit längerer Zeit schon hatte sich im griechischen Denken eine religiös-spekulative Betrachtung der Welt ausgebildet. Darnach erschien die Welt als Erzeugnis und Arbeitsstätte höherer göttlicher Vernunft, die sich in allen Weltgebilden als Kraft, Gesetz, Zweck, Leben und Geist äußert, vor allem im Menschen, seinem Erkennen, seinem tugendhaften Leben, seiner Freiheit von Sinnlichkeit und Affekten. Logos, d. i. Vernunft, nannten die stoischen und andre Philosophen dieses göttliche Prinzip der Welt. Alles Große und Gute der Menschheit erschien als seine Wirkung. Auch das Judentum vermochte unter Umständen mit diesen Gedanken sich zu befreunden. In Alexandria lebte und schrieb der Jude Philo und machte von dem Logosbegriff für seine biblisch gefärbte, in Wahrheit aber griechisch-philosophische Weltbetrachtung reichlichen Gebrauch. Er stellte den Logos so in die Mitte zwischen Gott und die Welt, daß er bald zu einer Art von zweitem Gott unter und aus Gott selbst ward, bald aber wieder als der unpersönliche Grund alles „Logischen" in der Welt oder der Inbegriff der geistigen Ordnung des Ganzen erschien. Man sieht

wohl, wie manches von diesen Gedanken sich berührt mit dem, was Johannes im Eingang seines Evangeliums sagt von dem fleischgewordenen Worte, von seinem Sein bei dem Vater, von seiner Vermittlung der Weltschöpfung. Es ist sogar der gleiche Name, der hier und dort verwendet wird. Und doch: Logos heißt bei Philo Vernunft, bei Johannes das Wort. Die Vernunft ist bei Philo die in aller Welt gegenwärtige und wirksame, eben deshalb aber auch an keinem Punkt konzentrierte Gotteskraft; bei Johannes aber ist das Wort Jesus Christus in seiner konkreten geschichtlichen Erscheinung. Bei Philo ist die Vernunft das, nach dessen Maß Gott schafft; das Wort bei Johannes der, durch den Gott redet — von dem tiefen, tiefen Unterschied dessen gar nicht einmal zu reden, was Gott bei Philo durch die Vernunft aus sich herausstellt — eine geordnete Welt — gegenüber dem, was Gott bei Johannes durch sein Wort mitteilt — Gnade und Wahrheit. So sind es doch zwei verschiedene Welten von Gedanken, dort die Philosophie mit ihrem Versuch, die verborgene Einheit des Universums zu fassen, hier der Christusglaube mit seiner totalen Abhängigkeit von dem Einen und Einzigen, Christus dem eingebornen Sohn des Vaters, dem Mittler der Gotteskindschaft. Aber es gab Leute, die den Versuch machten, beide Welten miteinander zu verbinden. Das waren die apologetischen, d. h. also die auf Verteidigung des christlichen Glaubens gerichteten Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts. Sie brachten das Christentum den heidnischen Interessen (der gebildeten Stände!) dadurch nahe, daß sie es als reine Gotteserkenntnis und Vollendung der Sittlichkeit darstellten. Den Christusglauben aber, dieses Wagnis der religiösen Verehrung einer geschichtlichen Persönlichkeit, diese Zusammenordnung des Einen aus allen mit Gott, diese Ableitung des Heils aus dem Einzigen, rechtfertigten und erklärten sie mit Hilfe der Logosidee. Christus ist eben der verkörperte Logos. Bruchstücke dieser höheren Vernunft trugen auch die Propheten und die Philosophen in sich. Aber Jesus Christus ist ganz und

gar „logisch", der Inbegriff alles „Logischen". Einst, in der Ewigkeit, trug Gott diesen Logos in sich, in seinem Wesen für sich. Dann ließ er ihn aus sich hervortreten, um durch ihn die Welt zu schaffen, er zeugte ihn, den Erstgebornen aller Kreatur, in Christus aber wird er geradezu Fleisch. Diese Apologeten haben besonders viel dazu getan, innerhalb des gemeinsam kirchlichen Heilsglaubens einen Schwerpunkt in die Moral und in die Gotteslehre zu legen. Das wehrte ihnen niemand. Jene Christus-Logos-Lehre aber, die wehrte ihnen nicht nur niemand, die ließ sich das kirchliche Bewußtsein sogar gerne gefallen. Hatte sie doch auch viel in sich, was den Christusglauben zu begründen schien, was den Grundelementen des Glaubens an die Gottessohnschaft Christi entsprach: ein vorzeitliches, aus Gott und seinem Wesen fließendes Leben wurde ja darin Christo zugeeignet. Und doch ist nicht zu bezweifeln, daß diese Christus-Logos-Lehre auch eine große Gefahr für den Christusglauben der Gemeinde mit sich brachte. Wer sie anwandte, der konnte beständig in Versuchung kommen, Christum zu einem bloßen Werkzeug der durch ihre Allgemeinheit auch ihm überlegenen Weltvernunft zu degradieren. Er war sozusagen fort und fort auf dem Sprung, die wesentliche Einzigartigkeit Christi zu verlieren. Der kirchliche Gemeinglaube, die Gewißheit um eine in Christus geschehene Erlösung wirkte ja dem entgegen, und zwar erfolgreich entgegen. Aber die neue lehrhafte Ausprägung des Glaubens war doch nicht in allen ihren Elementen unbedenklich, und in gewissem Sinne bedeutet der ganze weitere Verlauf der Dogmenbildung nichts andres als die Ausscheidung dieser Elemente aus dem kirchlichen Christusglauben und den Versuch, dem gegenüber seinen wahren und wesentlichen Gehalt zu entwickeln.

Inzwischen freilich war an den kirchlichen Christusglauben und an den ihn umgebenden Satz vom Vater, Sohn und Geist eine Gefahr ganz andrer Art herangetreten. Jener Gnostizismus, von dem oben schon die Rede war (S. 37), lockte die Kirche in

eine ganz neue Betrachtung Christi hinein. Er tat das durch Gedankensysteme der verwickeltsten und abenteuerlichsten Art von der Erlösung des Menschen aus den Banden der Welt und Sinnlichkeit, durch eine Theosophie, die zugleich durch kultische Geheimgebräuche und magische Riten dem Menschen Heil zu schaffen versprach. Christus stellte er allerdings in den Mittelpunkt dieses Systems. Aber dieser Christus war nicht Fleisch, nicht leibhaftiger Mensch, nicht konkrete geschichtliche Persönlichkeit, sondern eine Scheingestalt und eines unter den vielen Mittelwesen, die den Zwischenraum zwischen Gott und der Welt ausfüllen, ein Heiland, aber ein Heiland durch bloße Erkenntnis, immer in Verflüchtigung ins Dunstige und Nebelhafte begriffen. Neben den Gnostikern selber stand der originale, bis zur Gewalttätigkeit selbständige Marcion. Nicht Erkenntnis und nicht Gesetz, sondern Liebe, Gnade, Loskaufung war ihm Christus. Aber so eigenartig er darin sich zeigt, ja, eine so einzigartige Stellung er Christo zuwies als dem Sendling des erst in Christus überhaupt zur Tätigkeit gelangenden Gottes der Liebe — dem Christusglauben der Gemeinde nahm doch auch er das Entscheidende weg, die feste Beziehung auf den geschichtlichen Menschen Jesus Christus. Denn er lehrte zwar den himmlischen Christus, vermochte es aber nicht zu fassen, daß dieser in einem wirklichen leiblichen Dasein unter den Menschen geweilt habe. Kein Wunder, daß dieser Auflösung Christi in Schein das kirchliche Bewußtsein gegenübertrat mit der starken Betonung: Christus ist beides in einem, wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch; er ist der menschgewordene Sohn Gottes. Die kirchlichen Schriftsteller um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts sind voll von diesem Gedanken. So schreibt Irenäus, der die lebendige Brücke bildet zwischen der östlichen (kleinasiatischen) und der abendländischen (gallischen) Kirche, von Christus, daß er das ewige Wort (der Logos!) sei, das mit der Weisheit zusammen als Sohn und als Geist allezeit bei dem Vater war; der Sohn, in unaussprechlicher Weise aus dem Vater

geboren, vereinigte in der Fülle der Zeiten sich der Kreatur und ward Mensch aus dem Weibe, Gottheit und Menschheit miteinander vermischend und verbindend und gerade dadurch fähig, die Gottesgemeinschaft wiederum von sich aus der Menschheit zu gewähren, bis in den Tod hinein gerade durch diese Vereinigung wirksam zum Siege über Tod und Sünde. In solchen Sätzen also wahrte der Bischof von Lyon den ererbten Christusglauben der Gemeinde. In Rom tat dies auch auf literarischem Wege Hippolyt — nicht in jedem Sinne gleichmäßig mit Irenäus, aber doch so, daß er vom vorweltlichen Logos redete, den der Vater aus seinem Wesen zeugte, durch den er die Welt schuf, der in die Fleischlichkeit und das Menschsein überging und also Gottes Sohn und Marienſohn in einem ist, das Fleisch zum Werkzeug der vollkommenen Sohnschaft gestaltend. Und in Karthago kämpfte Tertullian mit der ganzen Energie seines Geistes für die Gewißheit, daß der wahrhaftige Sohn Gottes wahrhaft geboren sei und den Tod erlitten habe, daß Christus auch in seiner Erhöhung in (verklärter) Menschenleiblichkeit existiere, daß hier in der menschlichen „Substanz" immer wirke die „Substanz" des vor der Welt aus der Substanz Gottes erzeugten Sohnes. Diese Väter haben alle es sich ernstlich angelegen sein lassen, den so behaupteten Christusglauben eng mit einem tiefen und großen Heilsglauben zu verbinden. Und in ihrem Christusglauben erfaßten sie Jesum den Herrn in seiner vollen menschlichen Wirklichkeit. Aber zu begreifen vermochten sie diese Wirklichkeit nur, indem sie darin einen Ausdruck eines höheren Lebens fanden. So betonten sie frank und frei die wahre Gottheit Christi und konnten sie betonen, weil ihnen Christus nicht der mit dem Zeitpunkt seiner Geburt gewordene, sondern das urzeitliche Wort Gottes, der vorweltliche Sohn, ein Aus- oder Abdruck göttlichen Wesens selber war. Dieser ewige Grund seines geschichtlichen Lebens und Wertes war es, von wo aus sie sich für das Verständnis Jesu überhaupt orientierten. Sie mühten sich, Begriffe zu finden, um den Unter-

schied dieses Sohnes vom Vater zu kennzeichnen und die Art seiner Gemeinschaft mit ihm zu fassen. Sie taten dies etwa dadurch, daß sie dem Sohn einen Anfang zuschrieben, während Gott der Vater selbst der Anfangslose und Ewige ist. Oder man wagte wohl auch den Satz, daß der Sohn eine Ableitung und Teil des Ganzen sei, das der Vater selbst ist, der Strahlenglanz, den die Sonne entsendet. Aber gleichzeitig fühlten sie doch die Notwendigkeit, die volle Einheit des Sohnes mit dem Vater auszusagen. Tertullian brachte dafür sogar den Ausdruck auf, der Sohn sei mit dem Vater *eines Wesens* und doch der *Person* nach ein andrer als der Vater. Er nahm also schon die Hauptbegriffe der späteren kirchlichen Lehrweise voraus. Und überall ward dieser Christusglaube dadurch vollends charakterisiert, daß er durch den Satz vom Vater, Sohn und Geist umfaßt ward. Schon seit einiger Zeit scheint man sozusagen auf die Dreizahl, die dadurch mit dem Gottesgedanken verbunden wird, aufmerksam geworden zu sein. Jetzt aber — und das ist besonders bemerkenswert — jetzt wird recht eigentlich der Begriff in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt, unter dem bis auf den heutigen Tag alle diese Gedanken der christlichen Frömmigkeit zusammengefaßt werden. Bei Tertullian begegnet uns zum ersten Male der Satz von der „*Trinität*", aber nicht als eine neue Erfindung oder Konstruktion, sondern als der selbstverständliche Ausdruck des kirchlichen Bekenntnisses und der Lehre der Heiligen Schrift vom Vater, vom Sohn und vom Geiste. *Einheit* und *Dreiheit* treten als die wichtigsten Ausdrucksmittel für den christlichen Gottesglauben auf den Plan.

Was ist an dieser Entwicklung charakteristisch? Indem die führenden Männer der Kirche gegenüber verwirrenden und verflachenden Vorstellungen sich bemühten, den Christus- und Sohnesglauben der Gemeinde aufrecht zu erhalten, kamen sie, nicht durch Anlässe, die von außen her wirkten, sondern durch die innere Notwendigkeit der Sache selber auf Sätze, in welchen alle wesent-

lichen Elemente der späteren Trinitätslehre enthalten sind: Christus ist wahrhaftiger Gott; seine Gottheit ist vorzeitliche Einheit des Worts oder des Sohns mit dem Vater; in der Dreifaltigkeit des Vaters, Sohnes und Geistes ruht das Mysterium des der Welt gewährten Heilsstandes. Es waren vielleicht aus dem allen noch nicht die letzten Folgerungen gezogen. Und, was viel wichtiger ist, es war für das Verständnis Gottes die Größe seines Heilswerkes noch nicht ganz und in seiner vollen Tiefe maßgebend für die Allgemeinheit geworden. Noch hat endlich keine gemeinsame kirchliche Autorität die entwickelten Lehrgedanken unter ihr Gebot genommen. Aber auf das Ganze und Wesentliche gesehen, darf man doch urteilen, daß schon um das Jahr 200 der Glaube an die Gottheit Christi aus sich selber die Aussage von der Dreifaltigkeit des in sich einen Gottes entnommen hatte. Der Christus- und Heilsglaube hatte sich als trinitarischen Glauben ergriffen.

Es lag eine Tat der Selbstbehauptung der Kirche in dem allen gegenüber der phantastischen Verzerrung, die der Gnostizismus der Gestalt Christi angetan hatte. Man war sich bewußt, gerade auf diese Weise allem, woran der Glaube hing, der Einzigkeit und Einheit des göttlichen Wesens in sich selber, der Heilandswürde Christi und seinem wahren menschlichen Lebensstand sein Recht gegeben zu haben. Jetzt kam ein neues Jahrhundert und brachte für die Kirche die Frage mit, ob sie willens sei, jene Aussagen gegenüber neuen Veränderungen und Verkürzungen zu behaupten, und ob sie imstande sei, die ganze Tiefe jenes Lebensstandes Christi ins klare und unmißverständliche Wort zu fassen. Es gab doch manche in der Christenheit, denen es vorkam, als liege in den bis dahin entwickelten Aussagen eine Gefahr für die allerelementarste Gewißheit des Glaubens, nämlich für die Einzigkeit des göttlichen Wesens. Es schien ihnen da der eine ewige Gott seine Herrschaft mit einem zweiten teilen zu müssen, wenn man zwei Personen in Gott behaupte. Daß Gott ein einziges,

sozusagen, Individuum sei, war ihnen von vornherein gewiß. Sie empfanden also die Schwierigkeit der Dreipersonenlehre, und sie suchten ihr auch beizukommen. So blieben sie zwar bei dem Satze, daß der göttliche Logos in Jesus wohnhaft und wirksam geworden sei. Aber sie lehnten es ab, diesem Logos eine Personenexistenz gegenüber Gott dem Vater beizulegen. Sie nahmen ihn als die in keinerlei Sinn von Gott geschiedene Vernunft oder Weisheit Gottes und glaubten oder lehrten, daß Jesus von dieser Gotteskraft erfüllt gewesen sei, mehr erfüllt als Propheten und als Fromme, also der größte Prophet und der vollendet Fromme und darum von Gott begnadigt und erhöht, und daß damit das Wesen seiner Sohnschaft erklärt sei. Das war eine Art von Rationalismus im dritten Jahrhundert. Andre halfen sich auf eine viel kühnere Art. Sie behaupteten die wahre Gottheit Jesu Christi, indem sie etwa erklärten, der eine ewige Gott, der Schöpfer der Welt, durchlaufe nacheinander zwei (oder drei) Lebensstände oder Offenbarungstätigkeiten: ungezeugt und ewig lebte er und heißt Vater, nicht weil er einen Sohn gehabt hätte, sondern umgekehrt, weil er noch nicht Sohn geworden war; dann gefiel es ihm, sich der Geburt zu unterziehen, und so wurde er Sohn; also sind Vater und Sohn eins und dasselbe, oder Gott ist Sohn-Vater. Das kirchliche Bewußtsein entschied sich gegen diese gewagte Spekulation nicht weniger, wie gegen jenen rationalistischen Standpunkt. Es verharrte bei der Gewißheit, daß das in Jesus fleischgewordene Wort vor den Zeiten beim Vater gewesen und seiner Gottheit teilhaftig sei, also bei der Aussage von zwei (drei) Personen in Gott und von der darin doch gegenwärtigen Einheit Gottes. Aber es fühlte sich zugleich viel stärker noch als früher gedrängt, die vorweltliche und vorgeschichtliche Existenz des Sohnes genauer zu bestimmen. Schon hatten in dieser Richtung ganz besonders die großen Theologen Alexandriens, Clemens und Origenes († 254), gearbeitet. Hier, an diesem Hauptsitz griechischer Philosophie, war man auch besonders geneigt

zur Verbindung philosophischer Ideen mit den Gedanken des kirchlichen Heils- und Christusglaubens. Da schied man denn echt antik-philosophisch Gott durch eine weite Kluft von der Welt, um Raum für die Tätigkeit des Logos zu gewinnen. Sie aber besteht darin, daß er von der göttlichen Einheit aus eine Vermittlung schafft und bildet hinüber zu der durch ihn werdenden Vielheit der Welt, er selber ewig aus Gott hervorgehend, das Abbild Gottes und das Urbild der Welt, gleichen Wesens mit dem Vater und doch wieder ein andersartiger als er, die Quelle des Geistes und aller geschaffenen Geister, Mittler und Geber aller in der Welt auftretenden reinen Erkenntnis, wirksam in den Philosophen und in den Propheten, schließlich aber mit der Seele Jesu zur Geisteseinheit vereinigt und tätig für das Heil der Welt. Der eigentümliche Charakter dieser Auffassung liegt klar zutage. Bei einem Manne wie Irenäus mochten die Sätze über die Vorweltlichkeit Christi dazu dienen, die geschichtliche Erscheinung Jesu und sein Heilandswerk zu tragen und begreiflich zu machen, sie haben insofern den Wert einer unerläßlichen Voraussetzung für den Christusglauben. Bei diesen Alexandrinern aber ist der Schwerpunkt recht eigens in Christi Vorweltlichkeit verlegt. In einer Betrachtung, welche das ganze Welträtsel zu erklären unternimmt, wird der vorgeschichtliche Logos mit einer Fülle von Bestimmungen umschrieben, so, daß seine geschichtliche Heilstätigkeit nur ein freilich besonders gewichtiges Element in seiner gesamten Weltarbeit bildet, und insofern ist diese alexandrinische Theologie eine den Christusglauben in sich aufnehmende religiöse Philosophie vom Logos. Das allgemeine kirchliche Bewußtsein lernte in der Berührung mit diesen und jenen Theorien danach ringen, genauer den Unterschied zwischen der Abhängigkeit des Sohnes vom Vater und der Abhängigkeit der Welt von Gott zu bezeichnen. Man nannte diese ein Geschaffensein und jene ein Gezeugtsein. Mehr noch aber sah man sich getrieben, die tatsächliche vorweltliche Eigenexistenz des Sohnes und seinen wahrhaftigen und vollen Anteil

am göttlichen Leben zu behaupten. Noch innerhalb des dritten Jahrhunderts faßte die Kirche in Cäsarea in ihrem Taufsymbol den so gestalteten Christusglauben in die Worte: „Wir glauben an einen Gott, den allmächtigen Vater, den Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren. Und an einen Herrn Jesum Christum, den Logos Gottes, Gott aus Gott, Licht aus Licht, Leben aus Leben, den eingebornen Sohn, den erstgeborenen vor aller Kreatur, vor allen Zeiten aus dem Vater gezeugt, durch den alle Dinge wurden, der um unsres Heils willen Fleisch ward und .... (NB. die Punkte bezeichnen Lücken in der uns erhaltenen Formel) litt .... und auferstand am dritten Tage und auffuhr zum Vater .... und wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten Lebendige und Tote. Wir glauben auch an Einen Geist ....“ Was aber uns, durch einen geschichtlichen Zufall, von Cäsarea überliefert ist, das gilt sicherlich mehr oder weniger deutlich von der großen Gemeinschaft der Kirche überhaupt.

Zwei Elemente hatten sich in dieser Entwicklung als unverlierbare Inhalte des Christusglaubens der Gemeinde erwiesen. Die Gewißheit, daß Christi Sein nicht mit dem Moment seiner Geburt begonnen habe, sondern ein vorgeschichtliches sei, und die Gewißheit, daß der Sohn in diesem vorgeschichtlichen Sein ein Träger des aus dem Vater in ihm ewig vorhandenen wahren göttlichen Lebens sei. Die erste dieser beiden Gewißheiten hatte sich so sehr bereits im kirchlichen Bewußtsein befestigt, daß ihre Befehdung fortan überhaupt verstummte. Aber noch sollte die Kirche einen heftigen Kampf darüber durchleben, ob sie willens sei, auch die zweite in ihrer ganzen Tragweite zu fassen und festzuhalten. In einem kleineren theologischen Kreise des Morgenlandes, dessen Mittelpunkt Antiochien war, hatte sich eine Art von Kompromiß in bezug auf die Lehre von der Sohnschaft Christi gebildet. Ein jüngeres Glied dieses Kreises, der Presbyter Arius in Alexandrien, vertrat dasselbe so, daß öffentlicher Streit darüber entbrannte. Er hielt daran fest, daß in Christus das gött-

liche Wort sei Fleisch geworden. Aber dieses Wort selbst, der Logos, war ihm ein Mittelding zwischen Gott und Welt, oder besser gesagt, ein Stück Welt, nur das wichtigste und wirksamste und beste unter allen: Gott ist der Anfangslose und Ewige, aber der Logos hat einen Anfang, ist also nicht Gott, sondern Kreatur, zwar voll von Weisheit und Güte, mit dem Namen „der Sohn" geschmückt, aber doch nicht wesenhafter Sohn, fremd und unähnlich in allem dem Wesen des Vaters. Es bleibt mit dieser Theorie bei dem schon früher beobachteten Verfahren, daß man die Stellung Christi, des Menschgewordenen, bestimmte nach dem Verhältnis, das man dem Logos gegenüber Gott selber beimaß. Aber indem man diesen vorweltlichen Logos als Geschöpf bestimmte, ward doch der Christusglaube auch selbst an die Kreatur, das Veränderliche, das Endliche geknüpft. Dagegen erhob sich der Kampf. Der Bischof des Arius trat ihm mit den Sätzen entgegen: der Sohn ist seiner Natur nach Sohn und aus dem Vater, immerdar Sohn und immerdar Gott. Hinter dem Bischof selbst aber stand als der größere sein Diakon und später sein Nachfolger, Athanasius. Ihm war die Lehre des Arius Vernichtung der Grundgewißheit des Glaubens von der Einheit und Einzigkeit Gottes. Denn Arius stelle zwischen Gott und die Welt einen Untergott; die Dreiheit in Gott, die Arius nicht bestreiten wollte, sei, da er dem Sohn einen Anfang zuschreibe, ein Produkt der Zeit, nicht ein ewiger Stand; wie, wenn einmal noch eine Vierheit daraus würde! Den Sohn anbeten und ihn als Geschöpf bezeichnen sei Kreaturvergötterung, Rückfall in die Vielgötterei; der Vater erzeuge den Sohn aus seinem Wesen. Aber mehr noch, die Lehre des Arius zerstöre den Glauben an die Erlösung. Denn erlöst werden das heißt der unvergänglichen Natur Gottes teilhaftig und so von Tod und Vergänglichkeit gerettet werden. Das ist Christi Werk an der Welt. Aber wie hätte er das vermocht, wenn er nicht die göttliche Natur selber in sich getragen hätte? An seiner wahren Gottheit hängt also das Heil.

An sich selbst hat er die Menschennatur aus der Vergänglichkeit gerissen und ihr wesenhafte Unvergänglichkeit mitgeteilt, von sich aus aber wirkt er dieses Heil ein in die ganze Menschheit. Die Wesenseinheit und Wesensgleichheit des ewigen Sohnes mit dem Vater ist also Voraussetzung der ganzen Erlösung. Vater und Sohn sind zwei, der Sohn persönlich vom Vater unterschieden, aber eines mit ihm in der Selbigkeit des Wesens.

In diesem Unterschied der dogmatischen Anschauungen zwischen Arius und Athanasius kehrt in seiner Weise ein Gegensatz der Gesamtbetrachtung wieder, wie wir ihn schon früher beobachten konnten. Sieht man nämlich auf die letzten Ausgangspunkte des Ganzen, so ist dem einen, dem Arius, der Logos, dem andern dagegen, dem Athanasius, Christus der geschichtliche Heiland und erhöhte Herr die gegebene und bekannte Größe. Dort ist also die Bildung von Gedanken über Gott und die Welt und den zwischen beiden vermittelnden Schöpferkraft-Logos das, wodurch die ganze Lehre beherrscht wird. Hier dagegen ist der Glaube an die Erlösung und an den Erlöser die treibende Kraft. Damit treten Arius und Athanasius in der Tat in ein ähnliches Verhältnis zueinander, wie vordem Origenes und Irenäus. Ja, man kann noch weiter zurückgehen: ein ähnliches Verhältnis wie einst zwischen den Apologeten des zweiten Jahrhunderts und dem gemeinsam-kirchlichen Christus- und Sohnesglauben. Seitdem erstmals die Apologeten den kirchlichen Glauben mit Hilfe der philosophischen Idee vom Logos zu verdeutlichen gesucht hatten, läuft eine doppelte Linie der Betrachtung durch die Kirche und ihr Lehramt hindurch bis herunter ins 4. Jahrhundert: eine philosophische, welche den christlichen Glaubensgedanken in sich aufnimmt und durchsetzt und von sich aus gestaltet, und eine religiöse, welche dem christlichen Heils- und Sohnesglauben seine Selbständigkeit und Überordnung gewährt und die Philosophie unterwirft oder abtut. Beide Linien durchkreuzen sich vielfach. Aber deutlicher vielleicht als seit langem erweisen sie jetzt ihre Gegen-

sätzlichkeit. Im Streit zwischen Arius und Athanasius stand zur Entscheidung, ob spekulierende Weltbetrachtung oder christlicher Heilsglaube, kurz gesagt, ob Griechentum oder Christentum den Sohnesglauben bestimmen solle.

Arius wurde durch den Bischof seines Amtes entsetzt. Aber rasch griff die Angelegenheit über den Bezirk der alexandrinischen Kirche hinaus. Bald hatten die Gegensätze das ganze Morgenland ergriffen. Nicht wenige standen zu Arius. Der Kaiser, Konstantin der Große, sah den Kampf höchst ungern. Schließlich berief er, ihn zu stillen, zum Konzil die Bischöfe der ganzen Kirche des Morgen- und des Abendlandes, das erste gesamtkirchliche Konzil überhaupt. In Nicäa, auf kleinasiatischem Boden, aber unfern von Konstantinopel, trat es 325 zusammen. Es gab Arianer und solche, welche durch Verhüllung den Gegensatz vermitteln wollten, und entschiedene Gegner des Arius. Die Festigkeit und der Eifer des Athanasius, der im Gefolge seines Bischofs zugegen war, wirkten auf viele bestimmend. Schließlich vereinigte sich die ganze Versammlung auf ein Bekenntnis, das (vgl. S. 59) von dem Sohne besagte: Wir glauben an den einen Herrn Jesum Christum, den Sohn Gottes, den eingebornen aus dem Vater, d. i. aus dem Wesen des Vaters gezeugten, Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrhaftigen Gott aus wahrhaftigem Gott, gezeugt, nicht geschaffen, ein- (gleich-) wesentlich mit dem Vater, durch welchen alles geschaffen ward im Himmel und auf Erden. . . . Ausdrückliche Zurückweisungen der arianischen Schlagworte schlossen das Bekenntnis ab. Charakteristisch aber war an ihm, daß man den Begriff Logos ganz aufgab, auch den leisesten Anschein der Einordnung des Sohnes in die Gemeinschaft der Kreaturen vermied, durch die Begriffe „Zeugung aus dem Wesen des Vaters" und „Einwesentlichkeit" die wahre Gottheit des Sohnes unzweideutig behauptete. Wohl gab es auch Bedenken, der Begriff „Wesen" zumal schien zu materiell. Aber man stellte sie zurück, und alle unterschrieben. Nur zwei ägyptische Bischöfe hielten bei

der Sache des alexandrinischen Presbyters aus und gingen wie er in die Verbannung.

So hatte die Gesamtkirche gesprochen. Aber die innere Notwendigkeit dazu war keineswegs allen lebendig. Vielmehr entbrannte Parteiung und Streit alsbald erst recht. Leidenschaft, kirchenpolitische und politische Interessen schürten den Kampf. In mannigfaltigen Wechselfällen wogte er ein halbes Jahrhundert und darüber hin und her. Das stetigste und entscheidungbringende Moment in ihm bildete vor allem die feurige, in Arbeit und Leiden bewährte Überzeugung des Athanasius und der gleichmäßige Druck, den das Abendland fort und fort durch seine dem Athanasius entsprechende Auffassung auf den in Parteiungen sich ermüdenden Osten übte. Mehr und mehr wurden die rein vermittelnden Gruppen zwischen den Gegensätzen zerrieben oder zum Anschluß nach dem einen oder andern Endpunkte gedrängt. Als Athanasius starb, da war der Sieg seiner Überzeugung entschieden. Die führenden Theologen der Zeit standen alle auf der Seite des Nicänums. Höchstens, daß man den Zentralbegriff der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, weil er gegen die persönliche Eigenexistenz des Sohnes konnte ausgelegt werden, durch den der Wesensgleichheit ersetzte. Infolge davon war man aber auch genötigt, zum Ausdruck des Einheitlichen in Gott einen bestimmten Begriff zu suchen. Und das um so mehr, weil man bereits begonnen hatte, in selbstverständlicher Weiterführung der über den Sohn gebildeten Sätze auch die Existenz des Geistes in Gott in analoger Weise darzustellen. Auch der Geist wurde demnach als ewig und unwandelbar, als Geber der Heiligkeit und Gerechtigkeit und selbsteigener Träger derselben, als Inhaber göttlicher Natur, als Ebenbild des Wortes und ein- und gleich-wesentlich mit dem Vater beschrieben. Jener gesuchte Schulbegriff ergab sich denn auch. Während man bis dahin in der Verwendung der Ausdrücke Wesen und Substanz usw. keinen durchgreifenden Unterschied gemacht hatte, festigte sich nun der kirchliche Sprachgebrauch

dahin, daß die Einheit Gottes in sich mit dem Begriff Wesen, die Selbständigkeit des Vaters, Sohnes und Geistes aber durch den Begriff Person bezeichnet ward: ein göttliches Wesen in drei Personen und darum Gott Einheit und Dreiheit zugleich, oder der Dreieinige. Entsprechend dem Verhältnis, in das seit Konstantin die Kirche zum Staat getreten war, hatten die Kaiser des Reichs schon 380 diese so erstrittene Glaubenslehre mit der Autorität eines kaiserlichen Gebotes ausstatten können, indem sie bestimmten: „Es ist unser Wille, daß alle Völker, die unsrer Milde zur Regierung unterworfen sind, die Religion bewahren, die der heilige Petrus den Römern übergeben hat . . . d. i. daß wir gemäß der apostolischen Zucht und der evangelischen Lehre des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes einheitliche, unter gleicher Majestät und heiliger Dreieinigkeit bestehende Gottheit gläubig anerkennen." Die Bischöfe aber, sonderlich des Morgenlandes, erklärten sich 381 abschließend für den nizänischen Glauben auf der Synode von Konstantinopel. Als Ausdruck desselben bürgerte sich bald in den östlichen und später in den westlichen Kirchen eine aus dem Bekenntnis von 325 abgeleitete Form ein, das sog. Nicäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Es lautet (in der deutschen Übersetzung, die ihm das Konkordienbuch der lutherischen Kirche gab): „Ich glaube an einen einigen allmächtigen Gott, den Vater, Schöpfer Himmels und der Erden, alles, das sichtbar und unsichtbar ist. Und an einen einigen Herrn Jesum Christum, Gottes einigen Sohn, der vom Vater geboren ist vor der ganzen Welt, Gott von Gott, Licht von Licht, wahrhaftigen Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren, nicht geschaffen, mit dem Vater in einerlei Wesen, durch welchen alles geschaffen ist. Welcher um uns Menschen und um unsrer Seligkeit willen vom Himmel kommen ist und leibhaftig worden durch den heiligen Geist von der Jungfrauen Maria und Mensch worden, auch für uns gekreuziget unter Pontio Pilato, gelitten und begraben, und am dritten Tage auferstanden nach der Schrift, und ist aufgefahren

gen Himmel, und sitzet zur Rechten des Vaters. Und wird wiederkommen mit Herrlichkeit zu richten die Lebendigen und die Toten. Des Reich kein Ende haben wird. Und an den Herrn den heiligen Geist, der da lebendig macht, der vom Vater [und vom Sohne] ausgehet, der mit dem Vater und dem Sohn zugleich angebetet und zugleich geehrt wird, der durch die Propheten geredet hat. Und eine einige heilige christliche apostolische Kirche. Ich bekenne eine einige Taufe zur Vergebung der Sünden und warte auf die Auferstehung der Toten und ein Leben der zukünftigen Welt. Amen!

Dies war das Ergebnis. Der Christus- und der Sohnesglaube erscheint als der trinitarische Glaube an den Vater, den Sohn und Geist und als der Glaube an die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater. Einige Bemerkungen sollen dies Ergebnis verdeutlichen. Wir haben früher zu zeigen versucht, wie der Heilsglaube und der Sohnesglaube der ursprünglichen Christenheit in der alten Kirche immer in Versuchung kamen, auseinanderzulaufen. Es ist für das nunmehrige Ergebnis charakteristisch, daß es im Widerspruch gegen diese Neigung seine letzte Klärung und Festigung erhielt: der Glaube an die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater hatte sich durchgesetzt, weil ohne sie Christus seine Heilsbedeutung verlor. Insofern war der philosophische Einschlag aus dem Ganzen ausgeschieden. Es hat sich aber freilich früher auch das gezeigt, daß der Heilsglaube, indem er den Sohnesglauben aus dem strengen Zusammenhang mit sich selber entließ, zugleich vielfältig verflachte. Wie steht dazu das nunmehrige Ergebnis? Der Wortlaut des schließlichen Bekenntnisses selbst sagt über das Heilandswerk oder die Heilsgabe Christi nichts weiter, als daß er um uns Menschen und um unsrer Seligkeit willen vom Himmel gekommen sei; nur das „gekreuzigt" wird noch — nach altem Brauche — mit der Nebenbestimmung „für uns" versehen. Die Kämpfer aber, die diesem Bekenntnis zum Siege verhalfen, die hatten freilich eine bestimmte Anschauung

vom Heile. Ein Doppeltes nämlich gibt Christus der Welt: für die Gegenwart die rechte Gotteserkenntnis und für die Zukunft die Rettung aus der Vergänglichkeit. Die Aufrichtung eines Regimentes Gottes in der Welt, die Befreiung vom geistlichen Tode, die Erlösung von der Sünde durch die Vergebung, das alles trat darüber zurück. Im Mittelpunkt aller Gedanken blieb schließlich der Satz, daß Christus durch das Wunder der Menschwerdung grundlegend und durch die Wunderwirkung der Sakramente fortwirkend die Menschennatur von der Vergänglichkeit, dem Gesetz der Geschöpflichkeit, befreie. Unleugbar ist das nicht das volle und in die ganze Tiefe dringende Verständnis des Evangeliums. Es ist das Evangelium in der Verkürzung, die ihm das besondre Interesse der griechischen Frömmigkeit an der Erkenntnis und an der Überwindung der Vergänglichkeit und die Sicherheit antat, womit diese griechische Frömmigkeit die Überwindung der Sünde und den tatsächlichen Vollzug des Guten in die Kraft des menschlichen Willens stellte. Hier zeigt sich also doch auch jetzt noch, wenn auch in andrer Richtung, als es vorhin verneint ward, ein griechischer Einschlag im Glauben der Kirche. Und das wirkte weiter, namentlich auf den Begriff von Gott selbst. Der Gott, der in Christus sich mitteilt, er ist hier gedacht vorzugsweise unter dem Gesichtspunkte der lebendigen, unvergänglichen, wahrhaft seienden Substanz oder auch als die höchste, die reine Vernunft. Die Frömmigkeit, der Heilsstand, ist nicht sowohl ein Band der persönlichen Gemeinschaft mit ihm, als ein Zustand der Erkenntnis seiner oder ein Besitz der der seinigen analogen Unvergänglichkeit des Seins. Das ist dann erst recht griechischer Einschlag inmitten des Evangeliums von Gott, seinem Reich, seiner Liebe, seiner väterlichen Gemeinschaft mit dem Sünder, seiner heiligen und gnädigen Beherrschung des menschlichen Herzens. Trotz alledem aber bleibt es dabei, daß der Sohnesglaube an sich, wie er nun geformt und gefaßt war, kein Produkt der griechischen Philosophie, sondern die Gewißheit des das Heil

in Christus suchenden Gemütes war, daß er als solche sich in allen seinen Konsequenzen durchgesetzt, als solche den letzten Kampf zur Entscheidung gebracht hatte. Gewiß, es gab damals auch eine Empfindung dafür, daß die neuen, die nicht in der Bibel enthaltenen Worte wie Wesen, Person, gleichwesentlich die große Tatsache nicht in jeder Hinsicht unmißverständlich oder vollkommen befriedigend benennen (Marcellus von Ancyra). Aber man hatte keine besseren und treffenderen, und so faßte man sie mit dem ganzen Ernste des um die Wahrheit des Glaubens ringenden Geistes. Und es führt doch durch alle Kreuz- und Querzüge der geschichtlichen Einzelheiten eine geradlinige und zusammenhängende Entwicklung von dem Glauben der apostolischen Gemeinde zu dem Glauben der Kirche, wie er nunmehr mit der Sanktion aller kirchlichen Autoritäten und selbst des kaiserlichen Rechtes ausgestattet und zur Norm und Rechtsgrundlage des ganzen Bestandes der Kirche im römischen Reiche erhoben war. Noch an diesem Ergebnis aber und an seiner ganzen Vorgeschichte bestätigt sich endlich, was früher als Motiv der ganzen Entwicklung erkannt worden ist: nicht der Wille, den Gottesbegriff zu entfalten, sondern der Wille, den Christusglauben zu haben und zu bewahren, war die Triebfeder des Ganzen. Nicht der Begriff Trinität selber darum, sondern der Satz von der wahren Gottheit Christi des Sohnes und Heilandes bildet den beherrschenden Mittelpunkt des trinitarischen Dogmas. Es kam der Kirche bei diesem Dogma nicht das Bewußtsein davon abhanden, daß der Vater in gewissem Sinne die Gottheit selber sei; „Quelle der Gottheit" nannte man ihn und redete mit der Bibel von ihm einfach als von Gott. Aber indem man den Sohn und den Geist seinem Leben als mit ihm gleichwesentlich einordnete, gab man der Gewißheit Ausdruck, daß man in den Heilswirkungen des Sohnes und Geistes die unmittelbar göttliche, durch keine kreatürliche Zwischenmacht verdunkelte Gabe besitze.

5. Die spätere Geschichte des Trinitätsdogmas.

Ein Dreifaches haben die folgenden Jahrhunderte des kirchlichen Lebens in bezug auf den gewonnenen Bekenntnisbestand gebracht: er wurde theologisch durchgearbeitet, er ergänzte sich in Entwicklung seiner Folgerichtigkeit und er bewährte seine Kraft, sich unter tief eingreifenden Bewegungen zu behaupten. In der theologischen Durcharbeitung bemühten sich die Denker der griechischen Kirche vor allem darum, das Verhältnis der drei Personen zueinander näher zu bestimmen. Doch blieben die Grundgedanken des Dogmas dabei unverändert. Im Abendlande hinwiederum strebte Augustin danach, vor allem zu zeigen, wie Gott in aller Dreifaltigkeit der Personen doch Einer sei. „Gleich ist alles Einzelne allem Einzelnen, und die Gesamtheit der Einzelnen der Gesamtheit des Ganzen, und diese drei sind eins." Es folgte mit Notwendigkeit aus dieser seiner Betonung der Wesenseinheit, daß er jene Schranke durchbrach, durch welche die griechische Theologie den Sohn hinter den Vater noch zurückgestellt hatte. Während diese lehrte, daß der Geist vom Vater ausgehe, formte Augustin den Gedanken dahin, daß Vater und Sohn ein einheitliches Prinzip darstellen in Beziehung zum Geiste; der Geist geht also vom Vater und vom Sohne aus. Unter dem Einfluß seiner Theologie kam es denn auch dazu, daß im Abendlande diese neue Aussage allerwärts in das nicänisch-konstantinopolitanische Bekenntnis aufgenommen ward — eine „Änderung des Symbols", welche die griechische Kirche bis heute tadelt und verwirft. Das innere Leben aber der göttlichen Trinität suchte Augustin durch Bilder und tiefsinnige Analogien zu veranschaulichen. Insonderheit den menschlichen Geist mit seinen mannigfaltigen und immer aufeinander bezogenen Tätigkeiten nahm er zum Abbild des dreifaltigen Lebens der Gottheit — immer freilich zugleich durchdrungen von der Empfindung, daß unter Umständen etwas ausgesagt werden muß, nicht weil man

überzeugt ist, schon den allerletzten und innersten Grund der Wahrheit ins Wort gefaßt zu haben, sondern weil das bloße Schweigen unzulänglich wäre oder in die Irre führte.

Ergänzt wurde der Bekenntnisstand durch die Einordnung des geschichtlichen Lebens Jesu Christi in die gewonnenen Aussagen vom ewigen Sein des Sohnes. Hier entstanden freilich schwere Fragen: wie wird dieser Sohn und Gott Mensch? wie geht die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Seins in ein Verhältnis ein zu dem wahrhaft menschlichen Werden und Leben, von dem das Lebensbild Jesu Christi zeugt? Nicht allzulange nach jenem Abschluß von 381 zeigte sich dies Problem, nachdem es bis dahin mehr unter der Oberfläche verborgen gewesen war, in seinem ganzen Ernst, und es war charakteristisch für die Zeit, daß es sich an die Aussage von der Geburt Jesu, also von der Einbettung des göttlichen Seins des Logos in menschliches Leben, anschloß. Kann der Logos geboren werden, kann er aber auch leiden, sterben, auferstehen? Auch darüber entstanden heftige kirchliche Parteiungen. Indem sie sich miteinander befehdeten, probte man zwei extreme Auffassungen durch. Die eine dachte an bloße Verknüpfung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus; eine Person bilden sie insofern, als sie zusammen angebetet und geehrt werden und mit dem gleichen historischen Namen bezeichnet werden dürfen. Der Mensch Jesus ist danach vom Logos beseelt. Dieser, der Logos, verharrt in der Unveränderlichkeit seiner Natur, jener betätigt sich in der der menschlichen Natur entsprechenden Willensfreiheit. Christus ist also der Tempel des Logos. Das Wort ward nicht Fleisch, wohnte aber in dem von Maria Geborenen. Der Sohn Gottes ist nicht geboren und nicht gestorben, sondern die mit ihm verknüpfte Menschennatur. Alle die Benennungen, mit denen man ursprünglich Christum in seiner geschichtlichen Erscheinung benannt hatte als den Sohn, den Eingebornen, und die man dann auf sein vorweltliches Dasein ausgedehnt hatte, die kamen da in Gefahr,

gerade der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi verloren zu gehen, und nur noch von dem in ihm wohnenden Logos zu gelten. Die andre Auffassung war geneigt, an Christus das wahrhaft Menschliche im Göttlichen untergehen zu lassen. Um den Satz festzuhalten, daß der Sohn Gottes Fleisch geworden sei, scheute man nicht vor der Aussage zurück, als ob das Menschliche in Christus ein Menschliches höherer Natur gewesen sei, als es in der Menschheit auftritt, oder als ob die wesentlichen Lebensäußerungen und die Bedingtheit des Menschentums sich bei Christus in der Weite und Tiefe der göttlichen Natur verlören. Die Vertreter dieser Auffassung wagten das für griechisches Denken besonders Schwere und erklärten, der Logos sei geboren worden, und er habe menschlich für uns gelitten. Sie streiften aber in der Durchführung dieser Sätze an die Grenze hin, wo die Möglichkeit, Göttliches und Menschliches in Christus zu unterscheiden, verschwand. In diesen Kämpfen war das innere Übergewicht ohne Zweifel auf Seite der zweiten Gruppe. Die erste nämlich ließ sich bestimmen durch den theoretischen Satz, daß die göttliche Natur unveränderlich sei und also keine Verbindung mit der veränderlichen und leidensfähigen menschlichen Natur einzugehen vermöge. Die zweite dagegen schöpfte ihren Mut, vom Logos selbst das Geborenwerden und das Leiden auszusagen, aus der religiösen Gewißheit, aus dem Glaubensurteil, nur dadurch seien Menschwerdung und Tod Christi heilbringende Geschehnisse, weil der Logos sie („menschlicherweise") auf sich genommen habe. Dort herrschte also vor die Sorge, in Widerspruch mit Verstandesbegriffen zu geraten; hier der Wille, Christum und sein geschichtliches Leben als wahrhaftige Heilandstaten und als den tragfähigen Heilsgrund zu besitzen. Nachdem die beiden Richtungen schon fast ihre Kraft aneinander erschöpft hatten, fand der größere Teil auch der östlichen Kirche Frieden in einer vermittelnden Lehrart. Man wollte mit der einen Auffassung den Unterschied zwischen dem göttlichen Lebensgrund und der werkzeuglichen mensch-

lichen Natur in Christus behaupten. Man wollte aber ebenso mit der andern jeden Anschein, als handle es sich um eine Doppelpersönlichkeit oder um eine Kluft zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen in Christus, vermeiden. So setzte sich der Satz durch (auf dem Konzil von Chalcedon 451), daß Christus in sich zwei Naturen, die weder sich miteinander vermischen noch voneinander getrennt sind, zur Einheit der Person vereinige. Freilich gelang es nicht so, wie früher bei der Aussage von der wahren Gottheit des Sohnes, so nun für diese nähere Bestimmung seiner Gottmenschheit die Anerkennung der ganzen Kirche zu erringen. An der Ost- und Südgrenze der Christenheit fanden vielmehr Absplitterungen zu Sonderkonfessionen statt. Allein die Hauptmasse der morgenländischen und die ganze abendländische Christenheit fand, wenn auch nicht immer sogleich, so doch allmählich in jener Formel den dogmatischen Frieden. Denn diese wahrte ihr das Recht, auf den Menschen Jesus Christus das Prädikat der wahren Gottheit anzuwenden, und tat damit ihrem Heilandsglauben genug. Insofern bildet die Lehre von der Gottmenschheit Jesu Christi die sachgemäße Folge der Lehre von der wesenhaften Gottheit des vorweltlichen Sohnes. Ja, mehr noch: da die letztere Lehre ursprünglich doch nur die Gewißheit ausdrücken wollte, daß die Heilandstat Jesu Christi und seine Erhöhung zur Rechten des Vaters aus einem vorweltlichen und göttlichen Grund seines Seins hervorgegangen sei, so bildete der Satz von der wahren Gottheit des Heilandes Jesu Christi und von seiner wahren Menschheit in Wahrheit das Ziel, auf welches alle Aussagen von der Gottheit des vorweltlichen Sohnes von Anfang an hinstrebten. Das trinitarische Bekenntnis mündet wieder aus in das Bekenntnis zu Christus als dem Sohne. An diesem Endergebnis bestätigt sich noch einmal der Grundgedanke dieser ganzen Darstellung, daß das Bekenntnis vom Vater, Sohne und Geiste nicht aus der Freude an der Spekulation über das Leben der Gottheit oder über das

Verhältnis Gottes zur Welt entsprang, daß seine wahre Quelle vielmehr in dem Heilands- und Sohnesglauben der Gemeinde oder, da dieser Glaube selbst nur Frucht und nicht erste Ursache ist, in dem Wunder der Heilandschaft und der Gottessohnschaft Christi gelegen war.

Nur aus diesem Zusammenhang erklärt sich denn auch die Kraft des trinitarischen Bekenntnisses, sich unter tief eingreifenden Bewegungen des kirchlichen Geistes selbst zu behaupten. Es hat sich ja bisher mehrfach ein engerer Zusammenhang gezeigt zwischen den näheren Bestimmungen über den Vater, den Sohn und den Geist auf der einen Seite und andrerseits den allgemeinen Anschauungen der griechischen Christenheit von Gott und vom Heile. Das Abendland hatte von Anfang andre Ziele in seinem Suchen nach Gott. Es wollte mehr Gottes teilhaftig werden denn ihn erkennen. Nicht sowohl die Rettung vom Tode, als vielmehr die Befreiung des Willens von der sittlichen Ohnmacht begehrte es von Gott. Durch Empfang göttlicher Kraft (Kraftsubstanz) erneuert werden zu guten Werken, das war ihm das Heil. Gott galt ihm darum als höchstes Gut und höchste Gutheit, als sich selbst mitteilende Gutheit, nicht nur als höchste Vernunft oder unvergängliche Natur. Augustin gab dieser Auffassung erst ihr volles Gewicht und lehrte die Christenheit den Wert und die Notwendigkeit jener Heilsgabe abschätzen an der Erkenntnis, daß der Mensch aus sich selbst zum guten Werke völlig unfähig und ganz auf die allein wirksame göttliche Gnade gewiesen sei. Aber inmitten dieser ihrer so entwickelten andersartigen Gesamtauffassung blieb die abendländische Kirche, der abendländische Katholizismus doch in der Gemeinschaft des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Geist mit der griechischen Kirche. Es zeigte sich daran ein erstes Mal, daß jenes Dogma zwar in besondren Beziehungen sich befinde zu der griechischen Auffassung vom Heile, daß es aber fähig sei, sich auch über diese hinaus zu behaupten. So erwies sich, daß es seine Wahrheit nicht von diesem sonderlichen Heils-

gedanken entlehnen, sondern unabhängig von ihnen sie in sich selber trage. Noch viel handgreiflicher aber trat das hervor, als die Reformation das Verständnis des christlichen Heilslebens reinigte, erneuerte und zu seiner biblischen Wahrheit zurückführte. Sie streifte jene älteren Gewißheiten nicht ab, daß Christus vom Tode rette und Kraft zum siegreichen Kampf mit dem angebornen Bösen gewährte. Aber sie unterbaute sie durch die erst wahrhaft grundlegende und völlig beseligende, daß Gott den Sünder aus Gnaden in einer Gemeinschaft persönlicher Liebe mit sich verbinde. Dadurch wurde aber auch alles am Verständnis des Christentums neu: Glaube, Evangelium, Christi Werk, das alles rückte in neue Beleuchtung, selbst der Grundbegriff von Gott gewann erst wieder seinen ursprünglichen Inhalt. Gott ward jetzt erst in voller Wahrheit gedacht als der persönliche Wille heiliger Liebe, als der Vater. Aber selbst in dieser tief eingreifenden Umwälzung behauptete sich das Bekenntnis zum Vater, Sohn und Geist in seiner vollen und unmittelbaren Geltung. Im Mittelalter hatte das Dogma Deckung genossen durch die Autorität der Konzilien und des kirchlichen Lehramts; ihr maß man ja Unfehlbarkeit bei. Die Reformation brach mit dieser Unfehlbarkeit und Autorität. Aber das Dogma von der Trinität behauptete sich auch ohne seinen bisherigen Schutz. Luther wußte wohl, daß manche der Begriffe, deren sich das Dogma bediente, der biblischen Sprache fremd seien. Insonderheit das Wort, das einst zum Streitruf geworden war, das Wort Wesenseinheit oder Wesensgleichheit, wollte er sich nicht als Sprachgesetz auflegen lassen. Aber andrerseits schien ihm sogar auch dieses Wort doch unentbehrlich, weil es das, was der Glaube sagen wolle, summarisch zusammenfasse. Und die Sache vollends selber, das Bekenntnis vom Vater, Sohn und Geist oder, was dasselbe ist, von der Gottheit Christi war ihm tragende Glaubenswahrheit. Die ganze Seligkeit und der Mut seiner Frömmigkeit wuchs daraus hervor, daß er gewiß war, die Versöhnung der Welt sei die Tat des

wahrhaftigen Sohnes Gottes und der Glaube, den er im Herzen trug, sei das Werk des lebendigen Geistes Gottes. Und es war ihm jenes Bekenntnis nicht bloß die seinen persönlichen Glauben gründende und erfüllende Wahrheit, sondern der einfache Ausdruck der biblischen Verkündigung selber von Gott und von seiner wunderbar errettenden Liebe. Darum fühlte er sich denn in diesem Punkte auch mit der Gesamtkirche einig und, wie die Augsburgische Konfession mit einer Bejahung des Nicänischen Bekenntnisses beginnt, so redete Luther in jenem seinem Testament, den Schmalkaldischen Artikeln (vgl. oben S. 5), von den hohen Artikeln von der göttlichen Majestät, daß sie in keinem Zank noch Streit seien, „weil wir zu beiden Teilen dieselbigen bekennen."

Seitdem hat sich freilich die Lage bedeutend verändert. Die im Mittelalter niedergehaltene Kritik stellte in den der Reformation folgenden Jahrhunderten die Geltung jenes Dogmas immer neu in Frage. Es hat sich in der evangelischen Theologie eine Auffassung des Evangeliums und in der evangelischen Kirche eine Auffassung vom Heile ausgebildet, welche meint, das Bekenntnis vom Vater, Sohn und Geist entbehren zu können, ja im Namen der Freiheit und der Wahrheit des Glaubens es abschütteln zu müssen. Wir verkennen nicht die Stärke dieser Einflüsse. Auf das Entscheidende gesehen wird man aber doch urteilen dürfen, daß sie jenes Bekenntnis nicht gemeistert hat und daß es im Lebensganzen der evangelischen Kirche seine Stelle trotz allem behauptet.

B. Die Bedeutung des Bekenntnisses vom Vater, vom Sohne und vom Geist.

Bisher war unser Blick ausschließlich der Geschichte, also der Vergangenheit zugewandt. Wir selbst aber stehen ja in der Gegenwart und begehren für diese Gegenwart, evangelischen und christlichen Glauben in uns zu hegen. Dann fragt es sich, in welche Beziehung das Erbe jener Vergangenheit, nämlich das Dogma von der Trinität, trete zu unserm gegenwärtigen Glauben. Die Antwort darauf werde gegeben durch ein Wort zuerst über den Wahrheitsgehalt und alsdann über den Lebenswert des Bekenntnisses vom Vater und Sohne und Geiste.

1. Sein Wahrheitsgehalt.

Der einfältigste und elementarste Ausdruck des evangelischen Glaubens ist der Satz: Gott hat mich, den Sünder, lieb. Warum? Eben aus Liebe. Aber in diesem Satze hat auch der Herr Christus seine Stelle. Er ist der Überbringer, das Werkzeug, der Träger, der Grund, der Mittler der Liebe Gottes, Heiland, Haupt und Herr derer, die Gott liebt. Das ist die Liebe Gottes, daß er Jesum den Menschen zum Haupt, zum rettenden, schützenden, zur Seligkeit führenden Herrn gibt. Schon die allererste Predigt konnte darum ihren Inhalt in die Kunde zusammenfassen: So wisse nun das ganze Haus Israel gewiß, daß Gott diesen Jesum, den ihr gekreuzigt habt, zu einem Herrn und Christ gemacht hat (Apg. 2, 36). Fragt man aber dann, wie das denn zugehe, daß der Mensch Jesus der Herr und der

Christus sei, so antwortet der Glaube heute und antwortete so am Anfang: weil er Gottes Sohn ist, das ist der Grund — und daß er seinen Geist gibt, das ist die Art seiner Herrschaft.

In diesen Elementarsätzen unsres Glaubens ist also ausgesprochen, daß Gott der ewige in einem Verhältnis ganz besondrer Art gestanden sei und stehe zu Jesus Christus und seine Werke fort und fort durch ihn wirke, sowie daß jener Gott, der Vater Jesu Christi, und dieser Jesus Christus, der Sohn Gottes, seinen Geist entsende in die Welt, um eben dadurch als Vater und als Herr die Herzen der Menschen zu beherrschen. Von dem großen Heilswerke also, das Gott an der Welt ausrichtet, wird gesagt, daß Gott für dessen Vollzug den Sohn bereitet und gegeben habe und den Geist entsende. Der Vater wirkt die Erlösung durch den Sohn und im Geiste. Deutlich genug unterscheidet sich von diesem Satze das, was die Kirche im trinitarischen Dogma bekennt. Denn in jenem Elementarsatze wird die Dreifaltigkeit Gottes auf die Heilswirksamkeit bezogen, gewiß nicht absichtlich auf sie beschränkt, aber auch nicht bestimmt und bewußt über sie hinaus ausgedehnt und behauptet. Im kirchlichen Dogma dagegen wird diese Dreifaltigkeit in das ewige Wesen Gottes selber zurückverlegt, die Sohnschaft Christi als eine vorweltliche und ewige ausgesagt, von ewiger Zeugung gesprochen, das Leben Gottes in seinem Fürsichsein als das Leben des Vaters, Sohnes und Geistes beschrieben, natürlich nicht, ohne daß das Absehen dabei auf die heilsgeschichtliche Wirksamkeit Gottes gerichtet wäre, aber doch so, daß nicht erst in dieser Wirksamkeit Gott sich zu einem dreifaltigen Leben zu bestimmen scheint. Seine Heilswirksamkeit erscheint vielmehr als Vollzug, Ausdruck und Frucht seiner ewigen Dreieinigkeit.

Es ist leicht, jenen elementaren Ausdruck unsres Glaubens mit diesem dogmatischen in Gegensatz zu bringen. Man kann insonderheit den dogmatischen von dem andern so sehr ablösen, daß er seinen heilsgeschichtlichen Grund verliert, und man kann

ebensogut den andern so weit von dem dogmatischen abrücken, daß er gänzlich „undogmatisch" zu werden scheint oder mit seinem Inhalt ganz außer Verhältnis zum andern tritt. Im ersteren Falle bleibt schließlich eine bloße und leere Theorie von Gott übrig, die um ihrer selber willen behauptet wird. Im andern dagegen wird vom Sohne und vom Geiste gesprochen schließlich nur mehr aus grundlosem Gehorsam gegen die ererbte sprachliche Gewöhnung und unter der Sohnschaft Christi auf jeden Fall ein ganz andres Verhältnis verstanden, als dieser Begriff je in der biblischen oder kirchlichen Sprache besagte. In der Aufeinanderfolge der mittelalterlichen Kirchenherrschaft und der neuzeitlichen Kritik vollzog sich auch eine Aufeinanderfolge dieser beiden Abirrungen. So nämlich müssen sie genannt werden, weil tatsächlich doch ein enger und innerer Zusammenhang zwischen dem einfachen Christusglauben und dem Trinitätsdogma besteht. Das Trinitätsdogma wenigstens zielt auf nichts anderes als darauf, den Christusglauben in seiner ganzen Tiefe zu fassen. Es fragt sich dann nur, und danach wird sich für den evangelischen Standpunkt der Wahrheitsgehalt des Dogmas bemessen, ob in ihm der Christusglaube seinen wirklichen und seinen notwendigen Ausdruck findet.

Aus welchen Quellen soll die Antwort auf diese Frage genommen werden? Wir wollen uns beschränken, das Problem nicht nach allen Seiten aufrollen, nicht einmal mehr untersuchen, wie denn die erste, die apostolische Gemeinde sich ihren Christusglauben begründete (vgl. S. 13), sondern einfach daran erinnern, daß unser evangelischer Glaube jedenfalls nichts tragen kann, wovon er nicht gewiß sein darf, daß es durch den Tatbestand des Lebens Jesu des Herrn gedeckt und getragen werde. Es kommt also alles darauf an, ob in Jesu Christo selber uns solche Tatsachen gegeben sind, die dem Glauben an ihn ein Recht geben, ihn neben Gott zu stellen, ja mit Gott zu verbinden und seinem Geiste als dem Geiste Gottes sich zu überlassen und zu

folgen. Die wahrhaftige Gottessohnschaft Jesu ist und bleibt ja der eigentliche Kernpunkt des trinitarischen Dogmas.

Nun sagt uns der Blick auf Jesum Christum mit unmittelbarer Klarheit das eine, daß dieser Nazarener ein wirkliches Glied unsres, des menschlichen Geschlechtes gewesen sei. Solange aber die evangelische Gemeinde dabei bleibt, daß Jesus auferstanden und zur Rechten des Vaters erhöht worden sei, solange sie also ihn als den Heiland bekennt, aus dessen Händen sie gegenwärtig Frieden, Heil, Geist und Leben empfängt, so lange stellt sie ihn auch und in einem Atemzuge aus dem Zusammenhange der Menschheit hinaus. Denn die Menschheit ist die Masse der zu begnadigenden, der des Lebens, des Geistes, des Friedens, der Gerechtigkeit, der Heiligung baren und bedürftigen, Christus aber das gerade Gegenteil von dem allen als der, der über uns erhöht ist, nicht der erste unter den geretteten Menschenkindern, sondern der einzige, weil allein gottgesandte Retter ihrer aller. Dieser Glaube kann gar nicht umhin, Jesu Leben aus Gott abzuleiten; er nennt ihn Gottes Sohn, und diese Sohnschaft ist ihm nicht ein Titel, mit dem er Jesum schmückt, sondern Ausdruck seines innersten Wesensgeheimnisses. Im Gotteswerke Christi erfaßt der Glaube die persönliche und wesentliche Gottessohnschaft des Herrn.

Die Auferweckung und Erhöhung Christi also ist der zunächst in die Augen fallende Tatbestand, der das Dogma trägt. Wer jenen leugnet, hat selbstverständlich kein Interesse an diesem, ja nicht einmal die geringste Möglichkeit, es zu fassen und sich anzueignen. Wer bei jenem beharrt, wird — so oder anders — sich immer wieder auf den Satz vom Vater, Sohn und Geist hinauskommen sehen. Aber wir verknüpfen im evangelischen Glauben doch immer die Erhöhung Christi mit seinem irdisch-geschichtlichen Leben durch ein „Darum" (vgl. Phil. 2, 9) und finden so in seiner Herrlichkeit nur die selbstverständliche Folge seiner in der Niedrigkeit bewährten und begründeten Heilands-

stellung. Wir können seine Erhöhung also nur begreifen, wenn die Gottessohnschaft, die an ihr sich offenbart, schon sein irdisches Leben erfüllt. Das ist aber auch in der Tat der Fall. Wir wissen es noch heute nicht anders als die apostolische Gemeinde, daß Jesus selber vom ersten Worte an, das er zu seinen Gunsten sprach (Luk. 2, 49), bis zum letzten Zeugnis vor seinen Richtern sich die Gottessohnschaft zugesprochen habe. Und zwar tat er dies nicht etwa in dem Sinne, daß er sich mit den Kindern Israels, des „erstgeborenen Sohnes Gottes" (Jer. 31, 9), zu einer großen Gemeinde von Gotteskindern zusammengeschlossen hätte. Im Gegenteil! Er wahrte, indem er sich den Sohn Gottes nannte, seine Unabhängigkeit von den Menschen, von seinen Jüngern, von seinen Richtern, von allen, die an ihn glaubten, und allen, die ihn verwarfen, seine wesentliche Andersartigkeit ihnen allen gegenüber, seine Überordnung über sie, seine Vertrautheit mit Gott, seine Verwandtheit mit ihm, ja seine vorweltliche Gemeinschaft mit dem himmlischen Vater (Luk. 2, 49; Matth. 11, 26 ff.; 16, 17 f. 23; 22, 2. 42 ff.; Mark. 14, 62). Der Abstand zwischen den Menschen und Gott war ihm so groß, daß er dem Menschen zumutete, selbst wenn er das Unmögliche vollbracht und alles getan hätte, was er zu tun schuldig war, doch immer noch sich für einen untauglichen Knecht zu erklären. Unendliche Demut machte er so dem Menschen zur Pflicht. Aber ihn, den Menschen, hielt das nicht ab, jene höchste Würde sich zuzuerkennen. Wie konnte er das anders, als indem er damit zugleich erklärte, daß jene Gottessohnschaft einen Lebensgrund in ihm habe, der ihn hoch empor trage über das Gesetz der bleibenden Niedrigkeit aller Menschen? So *redete* also Jesus von seiner Gottessohnschaft; aber er redete es heraus aus einem *Leben* der Gottessohnschaft. Dieser Jesus vermochte es und setzte für sein ganzes Leben nicht bloß Feindschaft, strenge heilige Feindschaft gegen die Sünde, sondern führte sie auch siegreich durch. So tat er an sich das Gotteswerk, das im Paradiese Gott einst sich zugemessen und von

dem er alles Heil der Welt abhängig gemacht hatte (1. Mos. 3, 15). Dieser Jesus vermochte ferner das Bewußtsein zu ertragen, daß an dem Widerspruch gegen ihn sein Volk zerschellen müsse. Welchen Menschen müßte ein solches Bewußtsein nicht erdrücken! Ja, er vermochte mehr. Er glaubte an eine solche Unfehlbarkeit seines Worts, an eine solche Autorität seines Gebots und seines Willens, daß an seiner Befolgung oder Vernachlässigung sich das Schicksal jedes Menschen entscheiden müsse (Matth, 7, 24 ff.; Joh. 3, 19 f.). Und er war dessen gewiß, daß *seine* Liebe, die Gnade, die *er* übt, die Rettung, die *er* gewährt, das Himmelreich selber aufschließt, als handelte es sein lieber Vater im Himmel selber, und er vermochte unter diesem Werte, der jeden überwältigen und in den Staub werfen müßte, auf den er gelegt würde, sich in Freiheit und Klarheit und Sicherheit zu behaupten. Das ist alles mehr, als Menschenschultern zu tragen vermögen, und es ist doch noch nicht alles. Er trug das alles in sich und verrät nicht das geringste davon, daß ihn dabei das Gefühl unverdienter und unfaßlicher grenzenloser Begnadigung erfüllt hätte, die ihm widerfahren sei. Im Gegenteil! Er hegte jenes Große in seinem Innern wie einen selbstverständlichen Ausdruck seiner inwendigen Höhe, wie einen angebornen Adel der Seele. So sehr war ihm das Natur, daß er das Letzte und Unfaßlichste vermochte: er verknüpfte seinen Tod mit dem Heil der Welt, mit der neuen Gemeinschaft Gottes mit der Welt, er verknüpfte seine Person unlöslich mit der großen, gerechten, alles entscheidenden Sache Gottes; er nahm es auf sich, Gericht zu halten und wiederzukommen, um Gottes Gericht an der Welt zu vollziehen, er nahm es auf sich, alle Gottes-Dinge des Heils in seine Hände legen zu lassen und dauernd sie zu vollziehen. Er handelte so gegen das Urgesetz aller menschlichen Frömmigkeit, das dem Menschen, der bloß Mensch, wenn auch noch so frommer, geistbeseelter Mensch ist, absolut gebietet, Gottes Sache von seiner eigenen Person abzutrennen. Jesus dagegen war

gewiß, sein Sieg, sein Leben sei für die Sache Gottes nötig, er sei das Ich, das Gottes Reich jetzt und in alle Zukunft vollziehe, und diese Gewißheit war ihm nicht Unruhe und Last und Erregung, sondern Ruhe und Friede und unmittelbarste innere Wirklichkeit. Er sah die ganze Vergangenheit sich dienstbar (Matth. 11, 13) und legte die Gegenwart und die Zukunft sich zu Füßen (Matth. 28, 18 ff.). Von den Göttinnen der Rache singt Schiller: „So schreiten keine ird'sche Weiber! Die zeugete kein sterblich Haus! Es steigt das Riesenmaß der Leiber hoch über Menschliches hinaus." Das war mythologisches Spiel. Aber von dem Nazarener darf man sagen, daß jene innere Größe seiner Seele nicht in den Rahmen des bloß Menschlichen, auch des genial und heroisch Menschlichen nicht, sich fügt. Hier tritt uns ein weltbeherrschender Wille, hier eine weltbezwingende Macht, hier eine weltumspannende Tragkraft entgegen. Jener Mathematiker des Altertums traute es sich wohl zu, mit einem einfachen Hebel die Welt aus ihren Angeln zu heben, wenn ihm nur der Punkt außerhalb der Welt gegeben würde, wo er stehen könnte, um den Hebel anzusetzen. Nun, Jesus Christus maß sich die Macht bei, richtend und begnadigend die Welt aus den Angeln zu heben. Das konnte er aber, weil er in der Tat ein Etwas in sich trug, das dieser Welt nicht angehörte, das groß, tief, überweltlich genug war, um die Welt zu meistern, sein aus den Tiefen der Gottheit selber entsprungenes Leben, seine wesentliche Gottessohnschaft. Sie war die Kraft, vermöge deren er der Riesenlast seines einzigartigen Berufs, des Heilandsberufes, gewachsen war. Sie war die innerste Bestimmtheit, die all sein Wort, sein Wirken, sein Leben durchwaltete und ihm den Stempel der Majestät und Souveränetät gewährte. Sie ahnten alle, die sich dankbar, demütig, gläubig, bekennend vor ihm beugten. Sie ist eine in der Geschichte hervortretende Größe und bezeugt sich doch durch ihre eigenste Natur fort und fort als etwas nicht bloß durch Geschichte gewordenes, als ein übergeschichtliches, ein in

seinen geschichtlichen Bedingungen sich nicht erschöpfendes ewiges Leben. An ihr hat darum auch das trinitarische Dogma seinen bleibenden Grund, seinen Wahrheitsgehalt. Dieses Dogma schwebt nicht in der Luft, sondern ruht auf einer deutlichen, aber unendlichen heilsgeschichtlichen Wirklichkeit.

Natürlich muß dann das Dogma in diesem es tragenden Zusammenhang auch belassen werden. Sonst wird seine Wahrheit undeutlich, zwecklos, verliert ihr Leben. Heißt das denn aber nicht, alle Geschlechter der Kirche und so auch die Gegenwart mit der Last eines Lehrsatzes beladen, der etwa doch die Kennzeichen der Zugehörigkeit zu einer Periode der Vergangenheit in sich trägt? Oder der in seiner doktrinären Art dem Leben der Frömmigkeit so fern zu stehen scheint? Nun, gewiß, der Wahrheitsgehalt jenes altchristlichen Bekenntnisses vom Vater, Sohn und Geist ist nicht einfach identisch mit und unablösbar von der Sprache, in der es in einer bestimmten Periode der Kirche zusammengefaßt worden ist. Die allgemeinen Begriffe, deren das Altertum sich bedienen konnte, wie Wesen oder Person, sogar der bestimmte Begriff Dreieinigkeit selber, haben für uns wohl keine solche Deutlichkeit, wie für jene Zeit. Wir empfinden stärker als die Alten das Unzureichende unsrer Sprache. So halten wir uns frei von der Knechtschaft des Wortgesetzes und sind bereit, jeden neuen Gedanken zu prüfen, der imstande zu sein scheint, die alten Sätze zu verdeutlichen, schärfer und wahrer zu bestimmen, von Unzulänglichkeiten zu reinigen. So wenig wollen wir uns festnageln auf den Buchstaben, der etwa der Vergangenheit angehört (freilich ohne zu vergessen, daß die Anzahl der Buchstaben, aus denen wir unsre Rede formen, doch begrenzt ist, und daß wir nicht beliebig viele und beliebige neue zu schaffen vermögen). Es ist uns schließlich jede Sprache recht, wenn sie uns nur die wesentliche Gottessohnschaft Jesu Christi unsres Herrn und eben deshalb auch das andre ins Wort faßt, daß der Geist, der von ihm her wirkt, der uns tröstet, reinigt, erneuert, der Geist des

Vaters und des Sohnes ist. Sklaven des Vergangenen sind wir aber auch dann nicht, wenn die Sprache die alte bleibt. Dieses Bekenntnis ist ja, indem es sich gleich blieb, doch zugleich fortgeschritten und steht darum mit einer neuen und gegenwartskräftigen Lebendigkeit in den Herzen. Es ist wie eine Kirche, die ihre ursprüngliche Grundgestalt durchaus bewahrt hat, und jedes der späteren Geschlechter hat doch aus seiner Andacht, seinem Glauben heraus an ihr weiter geformt und gebaut, und nun hat sie auch für die gegenwärtige Gemeinde Raum und vermag ihr Leben in sich zu hegen und ist ihr eine Heimat und die Stätte ihrer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott. So ist das Bekenntnis vom Vater, Sohn und Geist uns Evangelischen gemeinsam mit der ganzen Kirche, und wir tragen es doch auf eigene Weise in uns. Uns zwingt kein kirchliches Gebot in dasselbe hinein, ja, wir würden es tadeln und als einen höchst unvollkommenen Zustand empfinden müssen, wollte jemand aus Respekt vor der Überlieferung und dem Alter diesem Bekenntnis gehorchen. Wir hegen vielmehr jenes Bekenntnis in uns als den selbstverständlichen Ausdruck des in unser eigenes Leben eingegangenen Christusglaubens; es trägt uns in dasselbe hinein die große gemeinsame und immer sich erneuernde Erfahrung der Gemeinde von seiner Wahrheit. Es messen und verdeutlichen sich uns seine Sätze fort und fort an dem apostolischen und biblischen Wort. So stehen wir doch in einer Beziehung eigenster und neuer Art zu jenem Gesamtbesitz der Kirche. Bestände freilich Fortschritt immer nur im Abschütteln des Alten, dann wäre jenes alles kein Fortschritt. Tatsächlich aber ist durch jene Neuheit in der Art unsrer Gemeinschaft mit dem Dogma doch ein lebenskräftiger Fortschritt geschehen. Und nicht bloß in dieser Hinsicht ist das Dogma für uns Evangelische neu geworden. Es wurde ja oben schon zu zeigen gesucht, wie die griechische und dann die abendländische Kirche in jene Sätze ihren eigenen Gottes- und Heilsbegriff hineingelegt hat. Der war unzulänglich, un-

entwickelt, unvollkommen. Denn Gott ist mehr als unvergängliche Natur und mehr selbst als das höchste Gut, er ist der Liebeswille, der sich zu persönlicher Gemeinschaft dargibt. Und das Heil ist mehr als Besitz eines den Menschen und Gott gemeinsamen Gutes der Unvergänglichkeit, mehr auch als ein Bewegt- und Erfülltwerden von der göttlichen Lebensmacht zu dem Zwecke, daß wir unser Leben wohl und selig ausrichten, es ist Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott, ein seliger Stand des Friedens in seiner Liebe behufs Ausrichtung eines freudigen Dienstes an der Welt und an dem heiligen Namen Gottes. Indem diese Gewißheiten unser Verständnis des Dogmas bestimmen, lesen wir es also erst recht mit neuen Augen, und haben an ihm reinere und tiefere Wahrheit als die alte und die mittelalterliche Kirche. Das bedeutet aber doch nicht einen Bruch mit der Vergangenheit. Indem wir mit ihr zusammen, wenngleich in neuer Weise, das alte Bekenntnis bewahren, vereinigen wir, die Gegenwart, uns mit ihr in der Überzeugung, daß, welches Heil wir immer aus Gott nehmen und empfangen, dies Heil erst dann in seiner Wahrheit ergriffen ist, wenn es ergriffen wird als die durch die wesenhafte Gottessohnschaft Jesu Christi und die Gottesmacht seines Geistes gewirkte Größe. Jene Fortschritte in der Erkenntnis des Heils und dem Verständnis Gottes nötigen also nicht dazu, das alte Dogma wegzuwerfen, gleichwie wenn es angesichts ihrer zur Unwahrheit würde. Sie erlauben das nicht einmal. Sie würden ja selbst ihre Größe und ihre Wahrheit verlieren, wenn wir die Gemeinschaft mit Gott, in die Christus uns hineinstellt, nicht mehr messen wollten an der übergroßen Tatsache, daß er der eingeborne Sohn sei, der denen, die an ihn glauben, Vollmacht gibt, Gottes Kinder zu werden. Was uns die Reformation gebracht hat, das zeugt demnach nicht gegen die Wahrheit des Bekenntnisses vom Vater, Sohn und Geist; es hat uns nur in neuer Weise überführt von seinem bleibenden Wahrheitsgehalte.

2. Sein Lebenswert.

In unserem geschichtlichen Überblicke hat es sich gezeigt, daß das Christentum im Laufe der Jahrhunderte eine bedeutsame innere Entwicklung durchlebt hat. Es ist über seinen jeweilig erreichten inneren Stand immer wieder hinausgeschritten. Die Verschiedenheit und Getrenntheit, ja Gegensätzlichkeit der Konfessionen steht als ein bleibendes Denkmal dieser Entwicklung und ihrer Stufen vor unseren Augen. Wir Evangelische sind uns unserer Eigenart und Selbständigkeit bewußt — so gut wie die andern. Wir wissen, wie viel uns von jenen und jene von uns trennt, wie vieles unsre Gegenwart scheidet von der Vergangenheit. Es könnte manchmal scheinen, als hätten wir mit der und jener Gestaltung des Christentums oder sie mit uns nur noch den Namen gemeinsam. In dieser Lage freuen wir uns, an dem Bekenntnis vom Vater, Sohne und Geiste ein Einheitsband zu besitzen, das Vergangenheit und Gegenwart und alle Konfessionen umschließt. Dieses Band hätte freilich wenig wahrhaft verbindende Kraft, stände das Bekenntnis in den Konfessionen bloß als trockene Lehrwahrheit. Das ist aber nicht der Fall. Wo jenes Bekenntnis immer bekannt wird, da drängt es doch die Herzen zu einer Empfindung unendlicher Gottesliebe, die des eigenen Sohnes nicht verschont hat, zur Gewißheit einer überweltlichen, erlösenden Macht, zur grenzenlosen Ehrfurcht vor Christus, zur Bitte um seinen und Gottes heiligen Geist. Etwas davon ist und wird überall lebendig. So schafft also jenes Bekenntnis, ohne die Verschiedenheiten zwischen Gegenwart und Vergangenheit, zwischen Katholizismus und Protestantismus zu überwinden oder abzutun, doch etwas von wirklicher innerer Verwandtschaft, von spezifischer religiöser Lebensgemeinschaft. Wer in der Religion den bloßen Individualismus pflegen will, dem mag das ja gleich sein. Aber wenn jemand die Religion als die große gemeinsame Angelegenheit des Menschengeschlechts zu

würdigen vermag, die erhabenste unter allen, und darum das Christentum versteht und aufsucht nicht als das Privatvergnügen der einzelnen Seele in Gott, sondern als die gemeinsame Heiligung des göttlichen Namens, dann kann er gar nicht umhin, in jenem Bekenntnis, weil es jene innere Gemeinsamkeit wirkt, einen wirklichen Lebenswert zu erkennen. Das gilt aber nicht bloß für den Blick auf die Gegenwart und die Vergangenheit. Vor uns liegt die Zukunft, und wir fragen uns, was aus Kirche und Christentum werden soll. Werden die tiefen und klaren Verschiedenheiten der Gegenwart sich in einer künftigen Einheit zusammenfinden? Soweit diese Frage sich auf die irdische Entwicklung des Reiches Gottes beschränkt, werden wir wohl außer stande sein, sie, sei es zu bejahen, sei es zu verneinen. Aber das eine wird niemandem, der die Lage vorurteilsfrei betrachtet, entgehen, daß eine künftige Einigung oder Verknüpfung der Konfessionen möglich ist nur auf dem Boden des Bekenntnisses vom Vater, Sohne und Geiste. Ohne dieses Bekenntnis kann dieses schon jetzt manchmal anscheinend nur durch den Namen zusammengehaltene Gebilde nur auseinanderfallen. Auch insofern haben wir also gewiß einen Lebenswert an ihm, als es allein die zukünftige Einheit der Kirche ermöglicht.

Wir glauben freilich noch mehr. Wir glauben, daß auch noch im vollendeten Reiche Gottes die Glaubensgemeinde den Namen des Dreieinigen, des Vaters, des Sohnes und des Geistes, lobpreisend bekennen wird. Aber dieser Lebenswert liegt in einer Zukunft, deren wir in jedem Sinne immer noch harren müssen. Blicken wir auf die Gegenwart, so werden wir sagen, daß der Frömmigkeit der Gegenwart jenes „Dogma" noch immer den gleichen Lebenswert zu bieten vermag, wie es ihn vergangenen Geschlechtern geboten hat, ja, daß es seine Bedeutung für uns fort und fort zu erfüllen im Begriffe steht. Es liegt ja am Tage, wie sehr im Fortschritt der geistigen Entwicklung der Menschheit und der Seele das Göttliche in die Ferne gerückt

worden ist. Für unsre „Betrachtungsweise" drängt sich ja überall etwas zwischen uns und Gott: in der Natur ist es das Naturgesetz, der „lückenlose Kausalzusammenhang aller Dinge"; in der Geschichte ist es das Gewebe von Grund und Folge, das Gesetz der Massenbewegung und wiederum der Wille der Geschichte, sich in einzelnen großen Persönlichkeiten zu individualisieren; in der Seele ist es das Unbewußte, die soziale Abhängigkeit, der gesetzmäßige Ablauf seelischer Funktionen, die in sich selbst ruhenden Tätigkeiten der Seele. So hat man uns die Natur, die Welt, die Geschichte, das Leben, die Seele entgöttlicht. Alles wird profan! Man wagt ja schon fast nicht mehr, im Gewissen die Stimme Gottes, in der Geschichte die Weisheit Gottes wahrzunehmen. Die Seelen sind wahrhaftig auf Hungerkost gesetzt in der Gegenwart. Krankendiät wird verabreicht und die Bleichsucht hört doch nicht auf. Wenn man jetzt vollends Christum vermenschlicht — so oder so, ob durch den „geschichtlichen" oder durch den „mythologischen" Jesus — und wenn man aus der Gegenwart des Geistes Gottes seelische Regungen unsres eigenen Selbsts macht — wo findet denn dann die Seele noch das Göttliche vor, nach dem sie verlangt? Es ist immer hinter der Wolke, immer im Abstande, immer im Begriffe sich zu verflüchtigen. Das ist darum der Lebenswert des Bekenntnisses vom Vater, Sohn und Geist, daß es der gotthungrigen Seele sagt: wenn die ganze Welt Gott den Herrn dir verbirgt und versteckt und entzieht, hier in Christus findest du ihn, da hast du ihn unmittelbar vor dir, an ihm ist alles göttlich, denn er ist Gottes eingeborner Sohn. Und der Geist, der von ihm her dich anweht, der das, was einst war und geschah, dir zur unmittelbaren und bestimmenden Gegenwart macht, das ist der wahrhaftige Gottesgeist, dem du mit voller, ganzer Unterwerfung dich überliefern kannst. Indem die Kirche, die Vergangenheit uns dieses Bekenntnis vorlegt, macht sie uns Mut, an das Offenbarsein Gottes zu glauben, in Christus und seinem Geiste nach dem lebendigen Gott selber und seinem Geiste unmittelbar zu greifen.

Natürlich! Jenes Bekenntnis schließt ein Wunder ein. Gott ist Geist und hat Geist. Jesus Christus, der Mensch, der Nazarener, der Kämpfer, der Sterbende, ist Gottes eingeborner Sohn. Wie soll ich das begreifen? Nun, begreife es einmal nicht, begreife zuvor das andre, was du doch als sichern Schatz im Busen trägst, begreife, daß Gott dich lieb hat, daß du ihm recht bist, daß er dich für eine Ewigkeit zu sich ruft. Ist es erlaubt, dich einen Sünder zu nennen, einen armen, verlorenen Sünder? Nun, wenn ja, dann sage mir, wie es doch zugeht, daß Gott dich liebt. Oder meinetwegen, du bist kein Sünder, aber du bist Kreatur, Geschöpf, Mensch, einer unter den schwindelnd vielen, unter den Millionen. Begreifst du, daß Gott sich etwas aus dir macht, begriffest du es, wenn er dir auch nur ein Fünklein von Interesse zuwendete? Also gut! Wunder über Wunder! Das eine trägt das andre. Wenn es ein Wunder ist, daß Gott mich liebt, dann muß der Christus, um des willen ich das glaube, erst recht ein Wunder sein. Der Lebenswert jenes Bekenntnisses liegt darin, daß es mir das Wunder der Liebe Gottes zu mir glaublich macht, mir den Mut gibt zu glauben. Wenn dieser Glaube an die Liebe Gottes, der etwas andres ist als die Ehrfurcht vor seiner Majestät oder das Verstummen vor seinen Tiefen und Abgründen, wenn dieser Glaube zusammensinken will, an Christus, dem eingebornen Sohne Gottes richtet er sich wieder empor, streckt sich ins Unendliche, wird mannhaft, bewußt, siegreich, meistert Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ergreift die Ewigkeit.

Was soll man darüber noch weiter sagen? Das Bekenntnis vom Vater, Sohn und Geist ist Wahrheit; denn es ist fest verankert in dem, was Gott in Christus gewirkt hat. Und es ist Leben; denn es erweist sich immer neu als Mittel- und Haltpunkt der Frömmigkeit, freilich nicht jeder beliebigen, wohl aber der im Christus- und Heilsglauben sich gründenden Frömmigkeit. Dieser Christus- und Heilsglaube hat sich gegenwärtig seines Zusammen-

hangs mit jenem Bekenntnis vielfach entschlagen. Er sucht neue „Formen", will sagen: neue Inhalte, neue Wege. Gut! Aber es gehört doch wohl keine eigentliche Prophetengabe dazu, um sagen zu können: wenn die religiöse Woge wieder einmal zurückgetreten sein wird, die augenblicklich durch unser geistiges Leben hinflutet und alle Welt fast sich für Gott und ewige Dinge interessieren läßt, wenn die Zeiten der Dürre, der Einsamkeit, des Ausharrens kommen werden, dann wird vieles von unserem Christus- und Heilsglauben wieder zerbröckeln, und zeitüberlegen wird sich wohl bloß derjenige Christus- und Heilsglaube erweisen, der sich selbst in das Wort zu fassen wagt: Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem heiligen Geiste, wie es war im Anfang, jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit!

Was kann unsere Kirche, die Kirche des schriftgemäßen Bekenntnisses, von der modernen Theologie lernen?

Von Prof. Lic. **Ph. Bachmann.**

Preis 50 Pf.

Mit weitem Blick überschaut der Verf. die sich kreuzenden theologischen Strömungen der Gegenwart; in scharfen Umrissen zeichnet er die Lage der Kirche gegenüber den oft schroff sich gegenüberstehenden theologischen Richtungen; und bei ruhiger Prüfung sieht er auf der einen Seite nicht alles schwarz und auf der anderen Seite nicht alles weiß, sondern bezeichnet mit sicherer Hand die Punkte, auf welchen die sog. altkirchliche Theologie dankbar die von neuen Richtungen gegebenen Impulse zur Verarbeitung aufzunehmen hat. Es ist ein von hoher Warte aus gehaltener, ungemein fesselnder Vortrag, den zu lesen noch ein hoher geistiger Genuß ist.

Meckl. Kirchen- u. Zeitblatt.

Das

Christentum und der moderne Geist.

Von Prof. D. **Eugen Sachsse.**

2,50 M., geb. 3 M.

Inhalt: **Erstes Buch: Das Christentum.** 1. Jesu Charakter. 2. Die Predigt Jesu. 3. Die Werke Jesu. 4. Jesu Person. 5. Der Tod Jesu. 6. Die Auferstehung Jesu. 7. Die Vollendung des Reiches Gottes. **Zweites Buch: Der moderne Geist.** Einleitung. 1. Der moderne Geist. 2. Das Christentum und die moderne Wissenschaft. a. Die Naturwissenschaft. b. Die Geschichtswissenschaft. c. Die Weltweisheit. 3. Das Christentum und die Gesellschaft. a. Der Staat. b. Die sozialen Verhältnisse.

Verfasser steht auf durchaus positivem Boden, es ist eine Freude, ihm zu folgen, seine Schrift ist ein treffliches Hülfsmittel in den Kämpfen der Gegenwart, auch in Beziehung auf die moderne Theologie, zu bezeichnen.

Hannov. Past.-Korresp.

Suchende Christen werden in dem Buche reiche Anregung und Belehrung finden.

Philadelphia.

D. K. F. Nösgen:

Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste. In zwei Büchern. 6,40 M., geb. 7,20 M.

. . . Die Darstellungen D. Nösgens sind im allerhöchsten Grade interessant. Sie zeigen die Lehre vom heiligen Geiste bei den einzelnen Autoren im Zusammenhang mit deren sonstiger Theologie, jedoch ohne dabei auch nur je im allerkleinsten Punkte den Weg zu verlieren. Dabei bekundet der Verfasser eine ungeheure Belesenheit wie auch die glänzendste dogmatische Kapazität. Zitate häuft er durchaus nicht, legt sich im Gegenteil darin Beschränkung auf. Doch wird ein Kenner einzelner Autoren kaum je irgend eine getane Äußerung des einzelnen Schriftstellers vermissen, sobald sie eine Nüanzierung oder einen Beitrag zu seiner sonstigen Lehre bringt. Auch kommen alle Lehrdarstellungen zur Betrachtung. Aber überall weiß der Verf. die Vorzüge und Mängel in ihrer ganzen Tiefe und Weite zu erkennen und dem Leser klar zu machen. Ohne Zweifel ist das Werk von großem Werte für die Theologie. Und mit ungeteilter Bewunderung der dogmatischen und dogmengeschichtlichen Gelehrsamkeit des Professors der Exegese wird man D. Nösgen für seine Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste Dank wissen

Meckl. Kirchen- und Zeitblatt.

Symbolik oder Konfessionelle Prinzipienlehre. 8,50 M., geb. 9,50 M.

Mit hoher Freude begrüßen wir dieses Buch, das wir in einem nicht geringen Teile seines Inhalts mit wahrem Genuß gelesen haben. Der Verfasser läßt, wo nötig, überall die Quellen selbst reden, und seine Zusammenfassungen besitzen im Vergleich zu vielen ähnlichen Werken den schönen Vorzug eines übersichtlichen, sorgfältig durchdachten Gedankenfortschrittes.

Wiss. Beilage der Leipziger Ztg.

Unter allen neueren Bearbeitungen zeichnet sich diese Symbolik dadurch aus, daß sie bemüht ist, das klare Bewußtsein von der wesentlichen Eigentümlichkeit und Wahrheit des lutherischen Bekenntnisses zu wecken und die Liebe dazu zu erhalten. Durch seine ebenso warme und knappe Darlegung wird dem Verfasser dies bei allen, die das Werk studieren, gelingen.

Lit.-Bericht für Theologie.

Die Genugsamkeit und Vielseitigkeit des neutestamentlichen Kanons. Vortrag. 50 Pf.

Der Vortrag zeigt in aller Einfachheit und Nüchternheit, wie aus dem ganzen Umfang des religiösen, sittlichen und kirchlichen Lebens keine Frage auftauchen kann, für deren Lösung dem neutestamentlichen Kanon nicht die klaren Grundlinien entnommen werden könnten. **Ev. Kirchenblatt f. Württ.**

D. K. von Lechler:

Die biblische Lehre vom heiligen Geiste. I. Bd.: Exegetische Darstellung. 4,80 M., geb. 5,60 M. II. Bd.: Philosophisch-dogmatische Begründung. 5,60 M., geb. 6,40 M. III. Bd.: Praktische Verwertung. 4,60 M., geb. 5,50 M.

Es ist erstaunlich, welche weitgreifenden Ergebnisse sich dem gelehrten Verf. aus dem Studium der heiligen Schrift ergeben haben, welche großartige Gesamtanschauung sich vor dem Leser entrollt, wie lehrreich die Ausführungen über die Kirche, den Staat, und die Einheit von Kirche und Staat oder das Reich Gottes sind. Wir haben selten etwas Tieferes gelesen über diese großen Fragen, und alles ist biblisch gegründet und von biblischen Voraussetzungen aus gedankenreich entwickelt. **Christl. Bücherschatz.**

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Ein Muster „praktischer" Exegese

nennt die Kritik

Die Reden unseres Herrn

nach Johannes

im Grundtext ausgelegt

von

D. Siegfried Göbel,

Professor und Geheimer Konsistorialrat in Bonn.

Soeben erschien die 2. Hälfte, Kap. 12—21. IV, 460 S. 6 M., geb. 7 M.
Die **1. Hälfte** enthält **Kap. 1—11.** 576 Seiten. 9 M., geb. 10 M.

Urteile:

Ein erfreuliches Buch. Welch arger Mißbrauch des an sich richtigen Gedankens, daß die Jesusreden bei Johannes durch das Medium des Berichterstatters hindurchgegangen seien, entwertet manche sonst gute Auslegung der vier Evangelien. Ich denke dabei auch an mündliche, wie sie etwa in exegetischen Pastorenkränzchen üblich ist, aus Erfahrung redend. Göbel erklärt für unmöglich, zwischen echtem Jesuswort und späterer Zutat scheiden zu wollen. Er hält fest an der Tatsache der Inspiration. Gott hat die Fassung der Jesusreden bei Johannes durch seinen Geist geschaffen; und er schreibt seine Auslegung für solche, welche dasselbe unendlich gespannte Glaubensinteresse besitzen, mit dem einst Jesu gläubige Jünger Worte ewigen Lebens vom Munde des Herrn genommen haben. Göbel besitzt die Gabe klarer und scharfer Problemstellung. Eine scharf gestellte Frage hat, wie mit Recht gesagt ist, ihre Antwort in sich selbst. Er verschmäht nicht, auf die wichtigsten Textvarianten einzugehen. Fremde Ausleger werden nur selten genannt. Die ganze Auslegung hat viel von Meditation an sich; aber sie besitzt darum nichts Unnatürliches, sondern überrascht durch ihre Einfachheit.

Theologischer Literaturbericht.

Der Standort von dem aus hier die Auslegung des Herrn Reden bei Johannes unternommen wird, ist der, daß die vorhandenen Reden weder ein stenographisches Protokoll noch lediglich eine Berichterstattung des Apostels nach der Erinnerung sind, sondern daß über ihrer Überlieferung Gottes Geist gewaltet habe, und daß darum unser Glaubensinteresse auf sie lauscht. Dementsprechend verfährt die Auslegung mit heiliger Nüchternheit und doch mit warmem Glaubensernst, dem es darum zu tun ist, dem Gehalt der Verkündigung Jesu in der Überlieferung des Johannes näher zu kommen, aber nicht lediglich äußerliche literargeschichtliche Fragen zu erledigen. Das Studium des Buches wird angenehm durch die klare, ruhige und schlichte Sprache.

Reichsbote.

Jesus

und die Menschen seiner Zeit,

Bilder aus Jesu Leben für unsere Tage

in Beiträgen von Pfr. Barthold, Pfr. Müller, Pfr. Schultz, Pfr. Schumann, Pfr. Stieb und Oberpfarrer Voigt.

Herausgegeben von **Paul Cremer.**

6 M., geb. 7 M.

Inhalt: 1. Jesus und der Täufer. 2. Jesus und die Heimatgenossen. 3. Jesus und die Verwandten. 4. Jesus und die Parteien. 5. Jesus und seine Jünger. 6. Jesus und die Armen. 7. Jesus und die Kranken. 8. Jesus und die Gefallenen. 9. Jesus und die Kinder. 10. Jesus und die Heiden.

Das Buch versucht darzustellen, wie Jesus während seines irdischen Wandels mit den verschiedenen Menschen seiner Zeit und seines Landes gelebt hat. Es läßt die Fäden erkennen, die ihn mit seinem Vorläufer verbanden; es zeigt ihn im Kreise seiner Familie und seiner Landsleute, im Umgang mit den Parteien, im Verkehr mit den Armen, Kranken und Gefallenen, den Jüngern, Kindern und Heiden. — Es haben sich schon viele an der Darstellung des Lebens Jesu versucht; für die feinsinnigen, tiefgrabenden Betrachtungen des vorliegenden Buches, das der Herausgeber bescheiden ein „Mosaiksteinchen" zum Leben Jesu nennt, werden Geistliche und Laien besonders dankbar sein. **Ev. kirchl. Anzeiger.**

Von demselben Herausgeber erschien:

Der Meister.

Betrachtungen über einzelne Kapitel aus dem Leben Jesu

in Beiträgen von Pfr. Golling, P. Dr. Reinhardt, Pfr. Schultz, Pfr. Schumann, Pfr. Schünemann und P. Wagner.

5 M., geb. 6 M.

Inhalt: Hauptpunkte im Leben des Meisters. — 1. Die Zeit der Vorbereitung. 2. Die Zeit der Einführung. 3. Die Zeit des Wachstums seines Einflusses. 4. Die Zeit der Mißverständnisse und der Feindschaft. 5. Der Weg zum Ende. 6. Die Leidenswoche. 7. Auferstehung und Himmelfahrt.

Es werden die vorbildlichen Züge im Leben des Meisters und Heilands im Anschluß an wichtige Texte erbaulich und erwecklich erläutert, mit reicher Anwendung auf das Leben und wertvollen Ratschlägen, wie man Lebensfragen in seinem Geist entscheidet. Man darf von allen Christen erwarten, daß in all dem Streit der Meinungen unserer Tage sie immer wieder zu dem Einen, der alles ist, zurückkehren. Hier ist ein Werk, das vielen Freude und Bereicherung gewähren wird. **Hamb. Kirchenblatt.**

Pfarrer **Ludwig Couard:**

Altchristliche Sagen

über das Leben Jesu und der Apostel.

Mit einem Anhang: **Jüdische Sagen über das Leben Jesu.** Auf Grund der apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten, sowie des Talmud. 2 M., geb. 2,80 M.

Verf. dieser Schrift ist schon anderweitig durch wissenschaftliche Veröffentlichungen über Apokryphen und Pseudepigraphen als gründlicher Sachkenner bekannt und auch anerkannt worden. Die gutgeschriebene Schrift macht uns mit den teilweise hochinteressanten Sagen über Jesus und seine Apostel bekannt, die sonst nur in umständlicher Arbeit aus den apokryphischen Evangelien und Apostelgeschichten zu erheben sind. Besonders willkommen werden manchem die anhangsweise gebrachten jüdischen Sagen über Jesus sein.

Das Reich.

Im Schoße der altchristlichen Kirche sind zahlreiche Sagen entstanden, die den Zweck verfolgen, das von den Evangelien gezeichnete Bild unsres Herrn zu ergänzen und zu verklären. Möchten diese interessanten Sagen rechte Beachtung finden!

Ev. kirchl. Anzeiger.

Kreuz und Halbmond

im Nillande.

Nach Studienreisen und Reisestudien gezeichnet von Pfarrer Lic. theol. Dr. phil. **Julius Boehmer.**

Preis 1,80 M., geb. 2,40 M.

Eine für Religion wie für Politik gleich aktuelle, fesselnd abgefaßte Schrift. Was die Jungtürken in Paris nach jahrelangem Streben geplant hatten, dasselbe will Jung-Ägypten von Genf aus in die Wege leiten. Es steht außer Zweifel, daß hier durch Vorarbeit für eine Verfassung ein gut Stück Weltgeschichte gemacht wird, an dem die westeuropäische Kulturwelt und das Christentum selbst in höchstem Maße interessiert ist. Ob aber das Kreuz oder der Halbmond das entscheidende Wort über Ägypten sprechen wird, das steht in Frage. Darauf die öffentliche Aufmerksamkeit zu lenken, ist die Aufgabe, die sich Verfasser in diesem Buche stellt.

Verlag von **C. Bertelsmann** in Gütersloh.

Als anregende Fundgrube für die Predigt

empfiehlt die „Zeitschrift „Mancherlei Gaben und ein Geist"

Das Neue Testament

in religiösen Betrachtungen für das moderne Bedürfnis.

In Verbindung mit anderen herausgegeben von

Pfarrer Lic. theol. Dr. G. Mayer.

Erscheint in 50 Lieferungen. — Jede Lieferung umfaßt 80 S. und kostet für Subskribenten 1 M.; Einzelpreis 1,20 M. Je 2—5 Lief. bilden einen Band.

Einige Urteile der Presse:

Ein Pastor, der in gutem Sinne modern predigen will, wird daraus heilsame Anregung empfangen. **Der alte Glaube.**

Es ist kaum möglich, der Befriedigung vollen Ausdruck zu geben, welche die religiösen Betrachtungen wecken. In scharf pointierten Überschriften wird der Hauptgesichtspunkt jedes einzelnen Abschnitts angegeben und gedankentief ausgelegt. **Literatur-Bericht für Theologie.**

Die Bände werden auch einzeln abgegeben.

Bisher erschienen:

Band I. **Das Matthäusevangelium. 2. Auflage.** Vom Herausgeber. Subskriptionspreis 5 M., geb. 5,60 M.; Einzelpreis 6 M., geb. 6,60 M.

Band II. **Das Markusevangelium.** Vom Herausgeber. Subskr. 2 M., geb. 2,60 M.; Einzelpreis 2,40 M., geb. 3 M.

Band III. **Das Lukasevangelium.** Von Pfarrer Lic. Dr. Boehmer. Subskr. 4 M., geb. 4,60 M.; Einzelpreis 4,80 M., geb. 5,40 M.

Band V. **Die Apostelgeschichte.** Von Konsist.-Rat u. Hofpred. a. D. Aye. Subskr. 4 M., geb. 4,60 M.; Einzelpreis 4,80 M., geb. 5,40 M.

Band VI. **Der Römerbrief.** Vom Herausgeber. Subskr. 3 M., geb. 3,60 M.; Einzelpreis 3,60 M., geb. 4,20 M..

Band VII. **Die Korintherbriefe.** Vom Herausgeber. Subskr. 4 M., geb. 4,60 M.; Einzelpreis 4,80 M., geb. 5,40 M.

Band X. **Die Thessalonicherbriefe.** Vom Herausgeber. Subskr. 3 M., geb. 3,60 M.; Einzelpreis 3,60 M., geb. 4,20 M.

Band XI. **Die Pastoralbriefe.** Vom Herausgeber. Subskr. 3 M., geb. 3,60 M.; Einzelpreis 3,60 M., geb. 4,20 M.

Band XIV. **Der Hebräer- und Judasbrief.** Von Pfarrer Lic. Dr. Boehmer. Subskr. 2 M., geb. 2,60 M.; Einzelpreis 2,40 M., geb. 3 M.

Das Werk wird bis Herbst 1910 oder Anfang 1911 vollständig vorliegen.

Neue Prospekte und Probeheft gratis und franko.

Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 01148 8766

DATE DUE

JUN 1 0 1988			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.